ECCLESIA ORANS

HERAUSGEGEBEN VON
ABT ILDEFONS HERWEGEN

I. BÄNDCHEN

R. GUARDINI
VOM GEIST DER LITURGIE

VIERTE UND FÜNFTE, UMGEARBEITETE
UND VERMEHRTE AUFLAGE

FREIBURG IM BREISGAU 1920
HERDER & CO. G. m. b. H.
VERLAGSBUCHHANDLUNG

Leop. Krämer fils

In der Verlagsbuchhandlung Herder & Co. G. m. b. H. zu Freiburg i. Br. erscheint:

Ecclesia orans. Zur Einführung in den Geist der Liturgie. Herausgegeben von Dr. Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach. 12°

I. Bändchen: Guardini, Dr. Romano, Vom Geist der Liturgie. 4. u. 5., umgearbeitete u. vermehrte Aufl. (XVIII u. 100 S.)

II. Bändchen: Casel, Dr. Odo, O. S. B., Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Die Grundgedanken des Meßkanons. 2. u. 3., vermehrte Aufl. (XII u. 54 S.) *M* 1.70

III. Bändchen: Hammenstede, Dr. Albert, O. S. B., Die Liturgie als Erlebnis. 1. u. 2. Aufl. (XII u. 90 S.) *M* 2.40

IV. Bändchen: Miller, Athanasius, O. S. B., Die Psalmen übersetzt und kurz erklärt. (Im Druck.)

Die Preise erhöhen sich um die im Buchhandel üblichen Zuschläge.

ECCLESIA ORANS

ZUR EINFÜHRUNG
IN DEN GEIST DER LITURGIE

HERAUSGEGEBEN VON
DR. ILDEFONS HERWEGEN
ABT VON MARIA LAACH

ERSTES BÄNDCHEN

VOM GEIST DER LITURGIE

FREIBURG IM BREISGAU 1920
HERDER & Co. G. m. b. H.
VERLAGSBUCHHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN
LONDON, ST. LOUIS, MO.

VOM
GEIST DER LITURGIE

VON

DR. ROMANO GUARDINI

VIERTE UND FÜNFTE, UMGEARBEITETE
UND VERMEHRTE AUFLAGE

FREIBURG IM BREISGAU 1920
HERDER & Co. G. m. b. H.
VERLAGSBUCHHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN
LONDON, ST. LOUIS, MO.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 24 Decembris 1919

Fritz, Vic. gen.

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei von Herder & Co. G. m. b. H. in Freiburg i. Br.

Meinen Eltern

in Verehrung und Dankbarkeit

Zur Einführung.

Die betende Kirche steht an der Schwelle der Apostelgeschichte. Sie erfleht die Sendung des Heiligen Geistes[1], sie stärkt sich in charismatischer Ergriffenheit betend zum Martyrium[2], sie wacht fürbittend vor dem Kerker des Petrus[3], sie umgibt das geheimnisvolle Brotbrechen mit unablässigem Gebete und schafft so ihre Liturgie[4]. Als Orans erscheint die Urkirche in der Morgenfrühe des Christentums. In ihr hat sich die Bitte der Jünger erfüllt: Herr, lehre uns beten[5]. Gleich einem kleinen Samenkorn ist das Vaterunser zum starken Baume ausgewachsen. Christi Gebet ist aufgeblüht zum ewigen Gebete der Kirche. Ihre Liturgie ist der Hauch des betenden Christus, des verklärten Hohenpriesters. Dieses göttlich heilige und menschlich-edle Gebet Christi dringt fort in dem nie verstummenden Weltgebete der Kirche.

Die Kirche ist die Vereinigung der wahren Anbeter Gottes. Ihr Beten ist nie ein bloß von der Not ausgepreßter Hilferuf. Auch ihr Bitten und Klagen ist gemäßigt, veredelt: durchzittert von liebender Anbetung, durchleuchtet vom Glauben an Christi Sieg, von selbstloser Kinderfreude an der Größe und Glückseligkeit des Vaters. Die Kirche steht ruhig und sicher inmitten der argen Welt, Was gibt ihr die Kraft zum Stehen? Sie betet.

---

[1] Apg. 1, 14. [2] Apg. 4, 24 ff. [3] Apg. 12, 5
[4] Apg. 2, 42 46—47. [5] Luk. 11, 1.

Nicht Versammlungen, Reden, Demonstrationen, nicht Staats- und Völkergunst, nicht Schutzgesetze und Unterstützungen machen die Kirche so riesenstark. Wohl kann nie genug geschehen in Predigt, Beichtstuhl, in Volksmissionierung, tüchtigem Religionsunterricht, nie genug in der allseitigen Pflege christlicher Nächstenliebe. Aber das alles sind nur äußere Leistungen jener verborgenen Kraft. Es wäre verkehrt, die Hauptsorge den Leistungen zu widmen und dabei zu versäumen, für die Reinhaltung, Verstärkung, Erweiterung der inneren Quelle zu sorgen. Wo wirklich die Kirche lebendig betet, da bricht nach allen Seiten hin überirdische Helligkeit, tätiger Friede, Lebens- und Menschenkenntnis, wahre Menschenliebe hervor.

Unser Beten entscheidet den Kampf unseres Lebens. Wer gut betet, der erfaßt erst das ganze Leben in seiner Weite und Tiefe, findet das Gleichgewicht zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Beten heißt, den geschaffenen Willen verankern in dem Willen Gottes. Das Gebet des Christen findet schon im Beten selbst eine unendliche Erfüllung durch den Anschluß an den ewig verwirklichten, freiwirkenden Willen Gottes.

Beten ist das letzte Wort des suchenden Menschen.

Da hört der Menschenweg auf, der Menschenwille wird berührt vom Gotteswillen, unter Schauern und Schrecken, unter lösendem friedlichen Trost und freimachender Kräftigung.

Anbetend nur finden wir Heilung und Heiligung.

Das Gebet der Kirche stellt beständige Verbindung mit der Ewigkeit her. Ewige Wahrheit erfaßt uns da unwiderstehlich, macht uns echt und würdig, ewig zu sein und zu handeln, ewig das wahre Gut zu schauen und zu genießen.

Teilhaben an der anbetenden Liebe der Kirche, Christi Braut, macht rein und stark.

Unsere Zeit, die den Rationalismus überwunden hat, die der Mystik entgegenstrebt, ist mehr als die jüngste Vergangenheit vom Wunsche beseelt, Gott näherzukommen. Auch das Arbeitsfieber, das die Menschheit ergriffen hat, das einen Ersatz für die Religion bieten möchte, vermag die mystische Sehnsucht der Seele nicht zu ersticken. Zu gewaltig, zu allgemein ist der Schrei: Hin zu Gott! Aber wo ist der Weg?

Das Individuum, durch Renaissance und Liberalismus großgezogen, hat sich wirklich ausgelebt. Es sieht ein, daß es nur im Anschluß an eine ganz objektive Institution zur Persönlichkeit reifen kann. Es verlangt nach der Gemeinschaft.

Das Zeitalter des Sozialismus kennt zwar Gemeinschaften, aber nur solche, die eine Anhäufung von Atomen, von Individuen bilden. Unser Verlangen aber geht nach dem Organischen[1], nach der lebensvollen Gemeinschaft.

Eine solche organische Gemeinschaft im höchsten Sinne ist die Kirche. Sie schließt die Menschen so innig zusammen wie keine andere Gesellschaft, gibt ihnen einen Geist, ja in gewissem Sinne einen Leib — *corpus Christi mysticum*. In diesem Leibe steht alles zum Haupte und zueinander in engster, lebenspendender Verbindung. Die Kirche ist die «Gemeinschaft der Heiligen», der nach Gott in Kampf und Not ringenden und der in Verklärung mit dem glorreichen Haupte triumphierenden, geheiligten Glieder Christi.

---

[1] Hermann Platz im «Hochland» 1915/16, I 61 ff.; 1915, II 603 f.

Eine organische Gemeinschaft, die auf Gott gerichtet ist, muß einen öffentlichen gemeinsamen Kult haben. Die Liturgie der Kirche ist aber öffentlich nicht bloß in dem antiken Sinne, daß sie nur das Ganze berücksichtigt, sie erhebt und verklärt vielmehr auch das Gesetz des einzelnen. Auch das Gebet der Einzelseele wird in ihr zur Liturgie. Christus und die Kirche, Christus und die Seele bilden eine vollkommene Parallele. Das Gebet des einzelnen wird aber durch die Liturgie auf ein objektives Fundament gestellt, auf ein großes, überpersönliches Ziel gerichtet, über die Enge und die Zufälligkeiten des Individuellen hinausgehoben. Die ganze Schöpfung lobt in der Liturgie den Schöpfer, der einzelne spiegelt in sich das Universum.

Die Reformen Pius' X. haben nachdrücklicher als vordem auch bei uns die Aufmerksamkeit auf die Liturgie der Kirche gerichtet. Das opfernde, segnende und betende Wirken der Kirche, so wie es sich in Handlung und Wort in der Liturgie ausspricht, hat für das Frömmigkeitsstreben der deutschen Katholiken in den letzten Jahren eine stetig wachsende Bedeutung gewonnen. In Forschung[1] und Leben[2] sucht man das Liturgische kennenzulernen und zu pflegen.

---

[1] Ihrer wissenschaftlichen Begründung dienen die von der Erzabtei Beuron herausgegebenen «Texte und Arbeiten» und das umfassende, eben angekündigte Unternehmen der deutschen Franziskaner. Siehe «Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland» von Dr. Beda Kleinschmidt O. F. M., in «Theologische Revue» 1917, Nr. 19—20, und P. Kunibert Mohlberg O. S. B., ebd. 1918 (im Druck).

[2] Der Befruchtung des religiös-kirchlichen Lebens aus der Liturgie diente die in den Kartagen 1914 in der Abtei Maria Laach erstmals veranstaltete «liturgische Woche»

Man hat die Liturgie den «großen Laienkatechismus» genannt[1]. Das war sie in früheren Jahrhunderten. Soll sie es wieder werden, so müssen wir «in der Familienerziehung, in der Schule, in der Predigt, viel mehr als bisher geschehen ist, auf die religiösen Gemütswerte und die erzieherischen Kräfte, die gerade in der katholischen Liturgie liegen und glückliche Anknüpfungspunkte im deutschen Gemüt finden, hinweisen»[2].

Diese Bestrebungen will unsere *Ecclesia orans* unterstützen, indem sie durch Bearbeitung liturgischer Begriffe, Handlungen und Texte der Kenntnis und dem vertieften Verständnis der Liturgie in den weiten Kreisen des Klerus, der Lehrerschaft und der gebildeten Laienwelt dient. Als eine zwanglose Folge von Monographien, die historische, dogmatische, aszetisch-mystische, philosophische, pädagogische, ästhetische Darstellungen aus dem Gebiete der katholischen Liturgie auf streng wissenschaftlicher Grundlage, aber in einer auch dem gebildeten Laien angemessenen Form bieten sollen, wird unsere Sammlung erscheinen.

Als Ausdruck des Objektiven und Gemeinsamen hat sich das Gebet der Kirche eine bestimmte äußere Gestalt geschaffen. Ihre Beschreibung und Erklärung, die Darstellung ihrer Entstehung und Entwicklung rechnen wir zu unserer Aufgabe. Da

---

für den Verband katholischer Akademiker; ferner die zahlreich von hier aus gehaltenen Vorträge, besonders in akademischen Kreisen. In der diesjährigen Fastenzeit war eine von P. Gallus Lamberty O. S. B. aus Ettal abgehaltene liturgische Predigtwoche in der Pfarrkirche St. Peter zu München von großem Erfolg begleitet.

[1] Jos. Brögger in «Kirche und Kanzel», Blätter für homiletische Wissenschaft 1918, 38.

[2] Ludwig Baur in «Theologie und Glaube» 1916, 389.

aber die Form nur das Innere kündet, so werden wir dem Geiste der Liturgie unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden. Darum ist auch der Rahmen unserer Sammlung weit gespannt. Nicht nur das im strengsten Sinn Liturgische, sondern auch alles, was zu seiner tieferen Erfassung beitragen kann, so besonders das Gebet und die Aszese der alten Kirche, die Geisteswelt der Kirchenväter, der Einfluß des Mönchtums auf die Ausgestaltung der Liturgie wird in unsere Betrachtung einbezogen sein.

Sollte es uns auf diesem Wege vergönnt sein, einen bescheidenen Beitrag zur Förderung der liturgischen Wissenschaft zu leisten, so wird uns das mit freudiger Genugtuung erfüllen. Zum Ziel aber haben wir uns gesetzt, den Gläubigen die reichen Schätze der Liturgie zur Auswertung für das religiöse Leben zu erschließen.

In dem vorliegenden ersten Bändchen, mit dem wir unsere Sammlung eröffnen, zeigt Guardini, wie die richtig verstandene Liturgie ganz den Grundsätzen auch der rein natürlichen, gesunden Psychologie und Seelenkultur entspricht. Er geht auf die Schwierigkeiten ein, die ein moderner Mensch in der Liturgie finden kann, und weist nach, daß diese Schwierigkeiten ihren Grund haben sowohl in einer verkehrten oder unvollständigen Auffassung der Liturgie als auch in irgendeiner einseitigen Überspanntheit des Seelenlebens. Er tut dar, wie innig das, was die Liturgie ist und bietet, zusammenhängt und zusammenarbeitet mit dem Streben nach Seelenharmonie. Ohne es zu beabsichtigen, kommt die jahrhundertealte Liturgie gerade unsern heutigen inneren Nöten helfend und lösend entgegen. Sie hebt uns hinaus über den

zerrinnenden Augenblick, über die Enge der individuellen Willkür. Sie erzieht uns zu ehrerbietigen Kindern Gottes, zu reinen Anbetern des Vaters.

Sein Augenmerk hat der Verfasser nicht so sehr auf den streng wissenschaftlichen Begriff der Liturgie gerichtet, als vielmehr auf die konkreten Menschen und ihre Liturgiefähigkeit. Er will einen freundlichen Boden bereiten, die Seele empfänglich machen für das, was in der Liturgie aufgespeichert ist.

Als Einleitung in unsere Sammlung erscheinen Guardinis Aufsätze um so mehr geeignet, als er sich in die Lage derer zu versetzen versteht, die von außen und neu an die Liturgie herantreten. Er beschreibt den Zusammenstoß zweier geistiger Welten, ihre Dissonanz und deutet ihre Lösung an. Er legt Zusammenhänge zwischen Liturgie und Innenleben wieder frei, die verschüttet und vergessen waren. So bespricht und fixiert er die natürlichen Grundlagen und Vorbedingungen für das liturgische Erlebnis. Seine Ausführungen vermögen daher aufs beste die breite Grundlage zu schaffen, auf der wir in Zukunft weiterzubauen haben.

Möchte unsere Sammlung mit Gottes Hilfe den vom Weltkriege erschütterten, von tieffurchenden Leiden geläuterten Seelen eine Quelle reiner Erhebung und tröstender Stärkung eröffnen. Möchte sie mithelfen zur Vertiefung des religiös-kirchlichen Lebens, zur Wiederbelebung jenes alten, verborgenen Geistes, aus dem die Erstlingskirche ihre Märtyrerliebe zu Christus geschöpft hat.

Maria Laach, am heiligen Osterfeste 1918.

† **Ildefons Herwegen**, Abt.

Vorwort zur zweiten und dritten Auflage.

Die «Ecclesia orans» hat rasch zahlreiche Freunde gewonnen. Ihr erstes Bändchen geht zum zweiten Male hinaus, um neue zu sammeln. Bemerkt sei nur, daß die auf Seite X Anmerkung 1 angekündigten wissenschaftlichen Unternehmungen unterdessen klare Gestalt angenommen haben.

Die Abtei Maria Laach veröffentlicht in Verbindung mit den Abteien Beuron, Emaus-Prag, St. Joseph-Coesfeld und Seckau: «Liturgiegeschichtliche Quellen», herausgegeben von P. Kunibert Mohlberg und Professor Dr. Rücker (Breslau), und «Liturgiegeschichtliche Forschungen», herausgegeben von P. Kunibert Mohlberg und Professor Dr. Dölger (Münster). Beide Sammlungen erscheinen bei Aschendorff in Münster. Die von der Erzabtei Beuron herausgegebenen «Texte und Arbeiten» berücksichtigen die Liturgie auf dem Gebiete der Palimpseste.

Abtei Maria Laach, am Feste Allerheiligen 1918.

Der Herausgeber.

Vorwort zur vierten und fünften Auflage.

Bereichert durch ein neues Kapitel über den «Ernst der Liturgie» tritt unser erstes Bändchen seine neue Wanderung an. Der genannte Aufsatz ist keine zufällige Beigabe. Der künstlerische Cha-

rakter der liturgischen Ausdrucksformen in Wort, Gebärde und Ton legt dem einseitig ästhetisch Gerichteten die Gefahr nahe, in der Liturgie einen schöngeistigen Genuß zu suchen. Dieser unwürdigen Auffassung vom Gottesdienst der Kirche will der Verfasser entgegentreten. In unserem Bestreben, die Kenntnis der Liturgie auch den Laien zugänglich zu machen, liegt uns nichts ferner, als ein ästhetisches Kennertum oder einen religiösen Esoterismus unter den Gläubigen heranzuziehen. (Vgl. Fritz Fuchs in «Hochland» 1919, II 314.)

Solche Erscheinungen können auftreten — wie auch das Beste mißbraucht werden kann —, aber daß gerade das Gegenteil dem wahren Wesen liturgischen Gebetslebens entspricht, zeigt der Verfasser mit der ihm eigenen psychologischen Schärfe und Feinheit.

Es ist von großer Wichtigkeit, daß unsere liturgischen Bestrebungen — liturgische Bewegung im Sinne des französischen Mouvement bezeichnet nicht das, was wir wollen — von Anfang gegen Mißverständnisse gefeit seien. Sie bedürfen eines aus tiefer Wurzel kommenden, langsamen, ruhigen Wachstums unter der Sonne heiligen Friedens.

Pax Christi exsultet in cordibus vestris (Kol. 3, 15).

Abtei Maria Laach, am heiligen Weihnachtsfeste 1919.

Der Herausgeber.

Inhalt.

	Seite
Zur Einführung	VII
Vorwort zur zweiten, dritten, vierten und fünften Auflage	XV
Liturgisches Beten	1
Liturgische Gemeinschaft	25
Liturgischer Stil	35
Liturgische Symbolik	48
Liturgie als Spiel	58
Der Ernst der Liturgie	73
Der Primat des Logos über das Ethos	88

Liturgisches Beten[1].

Ein alter theologischer Satz sagt: «Die Natur und die Gnade tun nichts umsonst.» Natur und Gnade haben ihre Regeln. Es gibt bestimmte Voraussetzungen, unter denen das natürliche und übernatürliche Geistesleben gesund bleibt, wächst und reich wird. Im Einzelfall mögen diese Regeln ohne Gefahr übertreten werden, wenn irgend eine starke Seelenbewegung, eine große Notlage, eine besondere, geniale Veranlagung, ein großer Zweck oder sonst etwas Ähnliches es rechtfertigt oder entschuldigt. Auf die Dauer aber geschieht das nicht ungestraft. Gleichwie das Leben des Körpers verkümmert oder krank wird, wenn die Vorbedingungen seines Wachstums auf die Dauer nicht beachtet werden, so ergeht es auch dem Leben des Geistes und der Religion: es wird krank, verliert seine Frische, Kraft und Einheit.

Das gilt ganz besonders dann, wenn es sich um das regelmäßige religiöse Leben einer Gemeinschaft handelt. Im Leben des einzelnen hat die Ausnahme trotz allem noch einen größeren Spielraum. Sobald aber die religiöse Betätigung einer Mehrheit in Frage steht, sobald es sich also um

[1] Der Abschnitt «Liturgisches Beten» ist bereits in etwas anderer Gestalt in der Zeitschrift «Pharus» 8. Jahrg. (Donauwörth 1917), Heft 4 erschienen.

objektive Einrichtungen, Übungen, Gebete handelt, die das ständige gemeinsame Andachtswesen ordnen, dann ist es eine Daseinsfrage für dieses Gemeinschaftsleben, ob die Grundgesetze des gesunden natürlichen und übernatürlichen Geisteslebens darin zur Geltung kommen oder nicht. Denn es stehen nun nicht mehr Formen des religiösen Verhaltens in Frage, die nur einem augenblicklichen Bedürfnis genügen sollen, sondern bleibende Einrichtungen, die fortwährend ihren Einfluß auf die religiöse Seelenverfassung ausüben. Sie sollen nicht einem ganz einzel-eigen gestalteten Seelenzustand Ausdruck geben, sondern dem durchschnittlichen religiösen Leben des Alltags gerecht werden. Sie stellen die geistliche Lebensform nicht eines bestimmt gearteten Menschen dar, sondern einer aus den verschiedensten Veranlagungen zusammengesetzten Gesamtheit. So ist es klar, daß sich jeder Baufehler mit unausweichlicher Notwendigkeit durchsetzen wird. Anfangs wird er wohl noch durch die besondern Umstände, Erregungen, Bedürfnisse verdeckt, welche die betreffende Form religiösen Verhaltens entstehen ließen. Je mehr diese aber verschwinden und die regelmäßige Seelenlage hergestellt wird, desto stärker muß jeder innere Fehler zum Durchbruch kommen, zerstörend in die Breite und Tiefe wirken.

Jene Grundbedingungen werden dort am reinsten zutage treten, wo sich das religiöse Leben einer großen Gemeinschaft durch eine lange Zeit hindurch entwickeln konnte. Die inneren Lebensgesetze haben dann Zeit gefunden und sich voll zur Geltung bringen können. Im Zusammenleben von Menschen verschiedenster Veranlagung, ver-

schiedener gesellschaftlicher Schichtung, vielleicht auch verschiedener Volksart, im Laufe verschiedener geschichtlicher und kultureller Zeitstufen ist das Zufällige, Besondere bis zu einem gewissen Grad abgefallen, und das Wirkliche, Allgemeingültige, Notwendige, Gesunde hat sich herausgestaltet, d. h. dann: die betreffende Form religiösen Verhaltens ist objektiv geworden.

Die vollendete Erscheinung einer solchen objektiv gewordenen religiösen Lebensordnung ist die Liturgie der katholischen Kirche. Sie hat sich *κατὰ τοῦ ὅλου*, d. h. allseitig entwickeln können, nach Zeit, Ort und allen Formen menschlicher Bildung. So wird sie auch die beste Lehrmeisterin für die *Via ordinaria*, die wesensgemäße Ordnung des gemeinschaftlichen religiösen Lebens sein[1].

Die Bedeutung der Liturgie muß jedoch genauer umschrieben werden. Es gilt vor allem festzustellen, in welchem Verhältnis sie zum nichtliturgischen religiösen Leben steht.

---

[1] Es ist nicht zufällig, daß der «religiöse Papst» so entschlossen die Neuordnung der Liturgie in Angriff genommen hat. Nicht früher wird die religiöse Erneuerung der Gesamtheit vor sich gehen, als bis die Liturgie die Stellung wieder hat, die ihr zukommt. — Auch die eucharistische Bewegung kann ihren eigentlichen Segen erst dann voll entfalten, wenn sie in engste Fühlung mit der Liturgie tritt. Derselbe Papst, der das Kommuniondekret erließ, hat auch gesagt: «Ihr sollt nicht in der Messe beten, ihr sollt die Messe beten!» Erst wenn die Kommunion begriffen ist als das, was sie nach der Liturgie ist, kann sie das ganz wirken, was Pius X. von ihr für die religiöse Erneuerung des Erdkreises erwartete. (So wie ihre volle sittlich-praktische Kraft erst frei wird, wenn sie mit den praktischen Aufgaben des Gemeinschaftslebens, mit Familienleben, christlicher Caritas und Berufsarbeit in Beziehung gesetzt wird.)

Nächster und eigentümlicher Zweck der Liturgie ist es nicht, die individuelle Gottesverehrung auszudrücken; sie hat nicht den einzelnen als solchen zu erbauen, sein religiöses Leben zu wecken und zu bilden. Nicht der einzelne ist Träger des liturgischen Handelns und Betens. Auch nicht die Gesamtzahl vieler Sonderwesen, so wie sie etwa in einem Gotteshause als die nur zeiträumliche und stimmungsmäßige Einheit einer «Gemeinde» versammelt sind. Das Ich der Liturgie ist vielmehr der Verband der gläubigen Gemeinschaft als solcher, ein über die bloße Gesamtzahl der einzelnen hinausliegendes Mehr, die Kirche. Liturgie ist der öffentliche, gesetzliche Gottesdienst der Kirche und wird durch eigens von ihr dazu gewählte und bestellte Amtsträger, die Priester, ausgeübt und geleitet. Dementsprechend will sie zunächst nicht den einzelnen erbauen. Vielmehr soll Gott durch die religiöse Sozialeinheit als solche verehrt, und diese in und durch solche Verehrung «auferbaut» werden. Es ist wichtig, diese überindividuell-objektive Wesensart der Liturgie zu verstehen. Hier scheidet sich der katholische Begriff des gemeinsamen Gottesdienstes von der vorwiegend individualistischen protestantischen Auffassung. Daß freilich der einzelne Gläubige gerade durch sein Aufgehen in dieser höheren Einheit recht eigentlich innerlich befreit und geformt wird, ist in der zugleich eigenhaften und gesellschaftlichen Natur des Menschen begründet.

Nun stehen neben den streng rituellen, ganz objektiven Andachtsformen solche, in denen das subjektive Moment stärker hervortritt. Es sind das die «Volksandachten», z. B. Nachmittagsandachten des Gesangbuches, Andachten für bestimmte Orte,

Zeiten und Anliegen usw. Sie tragen viel mehr das Gepräge der besondern Zeit und des Ortes, sind ein unmittelbarerer Ausdruck der besondern Beschaffenheit der Gemeinde. Obwohl immer noch allgemein und objektiv gegenüber dem ganz privaten Beten des einzelnen, sind sie doch wieder eigener, «privater» als das ganz objektive Gebetsleben der Kirche, die Liturgie. In ihnen kommt daher das besondere Erbauungsbedürfnis des einzelnen viel stärker zur Geltung. Deshalb können die Formen und Gesetze des liturgischen Lebens nicht ohne weiteres für das außerliturgische Gebet maßgebend sein. Niemals kann die Forderung vertreten werden, daß die Liturgie die ausschließliche Weise gemeinsamen religiösen Lebens sein solle. Das hieße die religiösen Bedürfnisse des gläubigen Volkes verkennen. Vielmehr werden stets neben den liturgischen Lebensformen die der Volksfrömmigkeit stehen und sich so gestalten, wie es die wechselnden geschichtlichen, völkischen, gesellschaftlichen und örtlichen Umstände erfordern. Nichts wäre also verfehlter, als der Liturgie zuliebe gesunde, wertvolle Weisen des religiösen Volkslebens zu beseitigen oder auch nur sie jener angleichen zu wollen. Trotzdem aber Liturgie und Volksandacht jeweils ihre besondern Voraussetzungen und Ziele haben, muß doch dem liturgischen Kult der Vorrang zugestanden werden. Die Liturgie ist und bleibt *Lex orandi*. Das nichtliturgische Beten muß sich immer wieder nach ihr richten und aus ihr erneuern, wenn es lebensfähig bleiben will. Man kann ja nicht geradezu sagen, die Liturgie stehe dem Volksbeten so gegenüber, wie das Dogma dem individuellen Glaubensdenken, aber eine Entsprechung zu jenem gesetz-

gebenden Verhältnis besteht doch. An der Liturgie kann alles übrige religiöse Leben stets am leichtesten seine Fehler erkennen, und an ihr wird es sich am sichersten wieder auf die *Via ordinaria* zurückfinden. Die wechselnden Bedürfnisse des Ortes, der Zeit und der besondern Umstände werden sich von selbst im religiösen Volksleben durchsetzen; ihm gegenüber ist es die Liturgie, aus der die stets und überall gleichen Grundgesetze echter, gesunder Religionsübung deutlich hervorleuchten.

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, einige solcher Gesetze aus der Liturgie herauszulösen. Nur ein Versuch also, der in seinen Ergebnissen weder irgendwie endgültig noch vollständig sein will. —

Die Liturgie zeigt vor allem, daß das Gebetsleben der Gesamtheit vom Gedanken getragen sein muß. Ihre Gebete sind ganz beherrscht und durchwirkt vom Dogma. Wer liturgisches Beten noch nicht kannte, den muten sie oft wie kunstvolle theologische Lehrformeln an, bis er freilich merkt, daß diese scharfgeschliffenen, klargefügten Sätze voll von innerer Ergriffenheit sind. So vor allem die wundervollen Orationen aus den Sonntagsmessen. Auch wo der Strom des Gebetes sich voller ergießt, wird er immer durch klare Gedanken gelenkt und gemeistert. Messe und Brevier sind von Lesungen aus der Heiligen Schrift, aus den Werken der Kirchenväter durchsetzt und zwingen so immer wieder zum Denken. Diese Lesungen werden oft eingeleitet und abgeschlossen durch Gebetsstücke von eigentümlich sinnender, nachdenklicher Art (Responsorien), in denen das Gehörte oder Gelesene Zeit hat, auszuklingen und sich ins Herz einzusenken. Die *Lex*

orandi, die Liturgie, ist nach dem alten Spruch zugleich *Lex credendi*, Gesetz des Glaubens, ist ganz erfüllt vom Gedankengut der Offenbarung.

Damit soll nun gewiß nicht gesagt sein, daß Herz und Gemüt im Gebetsleben keine Bedeutung hätten. Beten ist gewiß «eine Erhebung des Gemütes zu Gott». Aber das Gemüt muß geleitet, gestützt, geklärt sein durch den Gedanken. Im einzelnen Fall oder für eine bestimmte Veranlagung mag es möglich sein, in einer bloßen Herzensbewegung, die von selbst entspringt, oder durch eine glückliche Anregung ausgelöst wird, zu verharren und davon auch wirklich religiösen Nutzen zu haben. Eine Gebetsform aber, die oft wiederkehrt, trifft auf die verschiedensten Seelenstimmungen, denn kein Tag gleicht dem andern. Ist nun der Inhalt dieser Gebetsbildungen vorwiegend gefühlsmäßiger Art, so wird er naturgemäß subjektiven Charakter tragen, denn von allen Seelenvorgängen ist das Gefühl das beweglichste und meistgestaltige. So wird ein solches Gebet immer dann ungeeignet sein, wenn seine Stimmung nicht wenigstens einigermaßen mit der zusammenklingt, die gerade in dem betreffenden Beter gegeben ist. Sonst ist es entweder unbrauchbar oder aber es verfälscht geradezu das Empfinden. Das gleiche ergibt sich, wenn man bedenkt, daß es für die verschiedensten Veranlagungen dienen soll.

In sich gültig ist nur der Gedanke. Er allein bleibt sich, soweit er wirklich Gedanke ist, stets gleich und ist auch jedem Verstand bis zu einem gewissen Maße faßbar. Soll also ein gemeinsames Gebet brauchbar sein, so muß es vor allem vom Gedanken und nicht vom Gefühl beherrscht sein.

Nur dann, wenn es von klaren, reichen Glaubensgedanken getragen und durchwirkt ist, kann es einer Gesamtheit dienen, die aus verschiedenen Charakteren besteht und von wechselnden Gefühlsstimmungen bewegt wird.

Der Gedanke allein hält auch das religiöse Leben gesund. Nur das Gebet ist gut, das aus der Wahrheit kommt. Damit ist aber nicht nur gemeint, daß es nicht aus dem Irrtum kommen darf, sondern auch, daß es aus der vollen Wahrheit erwachse. Die Wahrheit allein, das Dogma, macht das Gebet kräftig, durchströmt es mit jener erhaltenden, belebenden, herben Kraft, ohne die es weichlich und süßlich wird. Gilt das schon vom Gebet des einzelnen, so noch mehr von dem des Volkes, das in mancher Beziehung zur Sentimentalität neigt[1]. Der dogmatische Gedanke macht frei von der Knechtschaft des Gemütes, von der Verschwommenheit und Tätigkeit des Gefühls. Er macht das Gebet klar, bestimmt und auch wirksam für das Leben.

Soll aber der Glaubensgedanke wirklich seiner Aufgabe für die Gesamtheit gerecht werden, so muß er die religiöse Wahrheit in ihrer ganzen Fülle in das Gebet einführen.

Die einzelnen Wahrheiten der Offenbarung stehen in einer gewissen Wahlverwandtschaft zu bestimmten

[1] Ein Beweis dafür sind die oft so süßlichen Erzeugnisse religiöser «Volkskunst», Andachtsbildchen, Statuen usw. Gewiß ist das Volk für kräftige, hochstehende Kunst empfänglich, wenn sie volkstümlich ist; dafür zeugt das Mittelalter und in der neuesten Zeit z. B. der Erfolg der prächtigen Malerei Gebhard Fugels. Aber die Gefahr, weichlicher Unkunst zu verfallen, ist sehr groß. Gleiches bemerkt man, wenn man auf die Lieder achtet, die das Volk besonders gern singt, und so auch noch in andern Dingen.

Geistesrichtungen und zu bestimmten Zuständen des inneren Lebens. Man kann beobachten, wie Naturen von gewisser Veranlagung auch für ganz bestimmte Wahrheiten des Glaubens eine ausgesprochene Vorliebe haben; das spricht sich z. B. darin aus, welche Glaubensgedanken bei der Konversion zuerst fesselten, welche den Ausschlag gaben, welche Wahrheiten bei auftretenden Zweifeln gleichsam die Stütze des ganzen Glaubensgebäudes bilden. Ebenso kann man beobachten, daß auch der Zweifel nicht wahllos einsetzt, sondern meist an den Glaubenswahrheiten, die dem betreffenden Charakter ferner liegen [1].

Würde also ein Gebet irgend eine Glaubenswahrheit ausschließlich oder allzusehr betonen, so könnte es auf die Dauer nur entsprechend geartete Naturen hinreichend befriedigen, und selbst bei diesen würde sich wohl mit der Zeit das Bedürfnis nach der ganzen Wahrheit einstellen. Wollte sich z. B. ein Gebet nur mit Gottes verzeihender Barmherzigkeit beschäftigen, so würde das auch einem zart gestimmten Seelenleben auf die Dauer nicht genügen. Diese Wahrheit ruft nach ihrer Ergänzung: der Majestät und Gerechtigkeit Gottes. So muß also die ganze Fülle der Glaubenswahrheiten in jenen Gebetsformen ausgebreitet sein, die einer Gesamtheit auf die Dauer Genüge tun sollen.

[1] Das heißt nun nicht, daß diese Wahrheiten nur eine gedankliche Deutung der jeweiligen seelischen Veranlagung des Gläubigen seien. Es liegt hier vielmehr ein Beleg für den Satz vor: «Die Gnade setzt die Natur voraus.» Die Offenbarung findet in der natürlichen Sinnesart des Menschen die nötigen seelischen Voraussetzungen, damit die in sich geheimnisvollen Wahrheiten leicht ergriffen und festgehalten werden können.

Auch hierin ist die Liturgie Meisterin. Sie führt die ganze Weite der Wahrheit in das Gebet ein. Ja sie ist nichts anderes als das gebetete Dogma, die betend gelebte Wahrheit. Und zwar sind es die großen Grundwahrheiten[1], die vor allem die Liturgie erfüllen: Gott in seiner ungeheuern Wirklichkeit, Fülle und Größe, der Eine, Dreieinige; Schöpfung, Vorsehung, Allgegenwart Gottes; Sünde, Gerechtigkeit und Erlösungssehnsucht; Erlösung; der Erlöser und sein Reich; die letzten Dinge. Nur eine so reiche Wahrheit wird nie ermüden; sie allein wird wirklich allen alles sein können, neu an jedem Tag.

Also wird nur dann ein gemeinsames Gebet auf die Dauer fruchtbar werden, wenn sich die Andacht nicht ganz oder mit Vorliebe auf bestimmte Teile der Offenbarungswahrheit einschränkt, sondern den vollen Inhalt der göttlichen Lehre soweit als möglich ins Gebet hereinzieht. Das ist besonders dem Volke gegenüber von Bedeutung, das leicht dazu neigt, irgendeine ihm liebgewordene Wahrheit in einseitiger Weise zu pflegen[2]. Anderseits freilich darf das Gebet auch nicht überladen sein und alle möglichen Gedanken zusammenzwängen, wie es auch zuweilen geschieht.

---

[1] Es ist wieder ein Beweis für den Scharfblick Pius' X., daß er gerade die Teile der Liturgie aufs energischste frei gemacht hat, welche die gewaltigen Grundtatsachen des Glaubens hervortreten lassen: die Sonntage und das Wochenoffizium, besonders auch die Werktagsmessen der Fastenzeit.

[2] Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht bestimmte Zeiten (z. B. Kriegsnot) oder Verhältnisse (z. B. die besondern Bedürfnisse einer ackerbauenden oder seefahrenden Bevölkerung usw.) bestimmte Wahrheiten besonders nahebringen dürfen. Hier handelt es sich um eine allgemeine Regel, die aber biegsam ist und besondern Verhältnissen Rechnung tragen muß.

Ohne den großen Zug verkümmert das religiöse Leben; es wird eng und kleinlich. «Die Wahrheit wird euch frei machen» — nicht nur von der Knechtschaft des Irrtums, sondern auch für die unendliche Weite des Gottesreiches. —

Wenn der Gedanke betont wird, so darf das nicht bis zu einer kalten Verstandesherrschaft gehen. Vielmehr müssen die Andachtsformen von warmem Gemütsleben durchwirkt sein.

Die Liturgie hat auch hierzu manches zu sagen. Es sind lebendige Gedanken, die sie erfüllen, d. h. solche, die aus ergriffenem Herzen kommen und wiederum das willige Herz ergreifen müssen. Der kirchliche Gottesdienst ist voll tiefer Empfindung, voll von starkem, manchmal geradezu leidenschaftlichem Gefühlsleben. Wie sind z. B. die Psalmen oft so tief bewegt; wie spricht die Sehnsucht im 41. Psalm, die Reue im *Miserere*, der Jubel in den Lobpsalmen, das empörte Gerechtigkeitsgefühl in den Fluchpsalmen! Oder welche außerordentliche Spannung der Seelenbewegung liegt zwischen der Tragik des Karfreitags und der Freude des Ostermorgens!

Aber dieses liturgische Gemütsleben ist überaus lehrreich. Es hat wohl Augenblicke höchster Steigerung, in denen alle Fesseln gesprengt werden, so das grenzenlose Jubilieren des *Exsultet* am Karsamstag. In der Regel aber ist es gedämpft. Das Herz spricht mit Kraft; doch tritt zugleich der Gedanke stark hervor; die Gebetsformen sind reich gegliedert, in ihren Teilen sorgsam gegeneinander abgewogen; die meisten Gebete endlich halten das Gefühl bewußt in strenger Zucht. So entsteht, trotz der tiefen Empfindung der Psalmen,

eine gehaltene Gesamtstimmung. Die Liturgie als Ganzes liebt das Übermaß des Gefühls nicht. Es glüht in ihr, aber wie in einem Vulkan, dessen Gipfel rein und klar in kühler Luft steht. Sie ist ganz gebändigtes Gefühl. Das kommt besonders in der heiligen Messe zum Bewußtsein, sowohl in den festen Teilen wie in den Gebeten der einzelnen Tage. Unter ihnen finden sich wahre Meisterstücke adeligster Seelenhaltung.

Diese Zurückhaltung des liturgischen Gebets ist zuweilen so stark, daß es zuerst den Eindruck macht, als sei es kaltes Gedankenwerk, bis man längere Zeit in dieser Welt gelebt hat und merkt, welches Leben in den klaren, beherrschten Formen rauscht.

Und wie ist diese Zucht so notwendig! Im Augenblick, bei bestimmten Gelegenheiten mag das Gefühl sich stärker ergießen. Ein Gebet jedoch, das für den Alltag und für die Gesamtheit bestimmt ist, muß maßvoll bleiben. Setzt es aber stark angespannte, unausgeglichene Gefühle voraus, so schließt es eine doppelte Gefahr in sich. Entweder wird es vom Betenden ernst genommen, dann kann es geschehen, daß er sich innerlich zu Empfindungen zwingen muß, die er nun einmal überhaupt nicht, oder jetzt nicht hat. Das kann sein religiöses Empfinden unnatürlich, unwahr machen. Oder aber die Natur hilft sich, nimmt die Sätze in einem kühleren Sinn, als sie dastehen, und dann ist das Wort entwertet.

Wohl soll das geschriebene Gebet auch erziehen, also zu höherem religiösen Empfinden emporbilden. Aber der Abstand von der durchschnittlichen Gefühlslage darf nicht zu groß werden. Soll ein Gebet auf die Dauer und für eine Gesamtheit

brauchbar und fruchtbar sein, so muß es auf einen wohl starken und tiefen, aber doch ruhigen, maßvollen Gefühlston gestimmt sein. Es gelten hier die wunderbaren Verse des Hymnus, kaum übersetzbar in ihrer durchsichtigen Klarheit:

Laeti bibamus sobriam
Ebrietatem Spiritus[1]. . . .

Gewiß, man darf dem religiösen Empfinden nicht mit der Elle sein Maß zuteilen wollen; aber wo der schlichte Ausdruck genügt, soll man nicht den übersteigerten setzen, und die einfache Redeweise ist stets besser als die beladene.

Weiter sagt die Liturgie auch manches darüber, welcher Art die religiösen Empfindungen sein müssen, wenn die betreffende Gebetsform für die Dauer und die Allgemeinheit fruchtbar sein soll. Nicht zuviel ausgesuchte, besondern Gebieten der Glaubenswelt entstammende, sondern die menschlichen und religiösen Grundgefühle, wie sie z. B. die Psalmen so klar aussprechen: Anbetung, Verlangen nach Gott, Dank, Bitte, Furcht, Reue, Liebe, Opfergesinnung, Leidensmut, Glauben, Vertrauen usw.! Nicht zu fein gespitzte, zu zarte, weiche, sondern kräftige, klare, natürlich-einfache Empfindungen!

Und dann: Die Liturgie hat eine wunderbare religiöse Zurückhaltung. Gewisse Formen der Hingabe spricht sie kaum aus, oder aber umhüllt sie mit einem so reichen Bilderwesen, daß die Seele sich darin doch geborgen fühlt. Das Beten

[1] Brevier des Benediktinerordens, *Laudes* (d. h. Gebet der Morgendämmerung) vom Dienstag. Wörtlich: «Froh laßt uns kosten die nüchterne Trunkenheit des Geistes.»

der Kirche zerrt die Geheimnisse des Herzens nicht heraus. Es hält sich im Gedanken und im Symbol; es weckt wohl jene ganz zarten, allertiefsten Regungen und Vorgänge, aber läßt sie zugleich im Verborgenen. Man kann bestimmte Gefühle der Hingabe, gewisse Worte, welche die innere Erschlossenheit offenbaren, nicht ohne Gefahr für die religiöse Schamhaftigkeit der Seele öffentlich aussprechen, vollends nicht oft. Die Liturgie hat das Meisterstück vollbracht und es dem Menschen ermöglicht, daß er in ihr sein religiöses Innenleben nach seiner ganzen Fülle und Tiefe aussprechen kann und doch sein Geheimnis geborgen weiß: *Secretum meum mihi.* Er kann sich ergießen, kann sich ausdrücken, und fühlt doch nichts in die Öffentlichkeit gezogen, was verborgen bleiben muß [1]. —

Ähnliches gilt von den im Gebet enthaltenen sittlichen Verhaltungsweisen.

Die liturgische Handlung, das liturgische Gebet gehen aus sittlichen Voraussetzungen hervor: dem Verlangen nach Gerechtigkeit, der Reue, Opferwilligkeit usw., und münden auch wohl wieder in

[1] Die Liturgie leistet hier im Religiösen das gleiche, was auf dem Gebiete des täglichen Lebens die edle, durch lange Überlieferung feinfühliger und lebenserfahrener Menschen geschaffene Umgangsform. Diese ermöglicht dem Menschen die Gemeinschaft mit den andern und sichert ihn doch vor allem unberechtigten Eingriff in sein Inneres; er kann herzlich sein, ohne die Würde zu verlieren; er hat eine Brücke zum Nächsten, ohne deshalb in der Menge unterzugehen. Ebenso wahrt die Liturgie durch eine wunderbare Verbindung von Natürlichkeit und feinster Kulturform der Seele die Freiheit religiöser Bewegung. Sie bildet als *Urbanitas* den schönsten Gegensatz zur «Barbarei», denn Barbarei tritt dann ein, wenn Natürlichkeit und Kultur zugleich verloren sind.

sittliche Akte aus. Doch kann man hier wiederum einen feinen Takt beobachten. Sittliche Leistungen sehr tiefgreifender Art, besonders solche, die eine innere Entscheidung bedeuten, fordert sie nicht leicht. Sie verlangt sie dort, wo es wirklich darauf ankommt, z. B. das Abschwören bei der Taufe, das Gelübde bei der Ordensprofeß. Wo es aber gilt, das regelmäßige Alltagsgebet in alltagsgemäßen sittlichen Gesinnungen und Entschlüssen wirksam werden zu lassen, ist sie sehr zurückhaltend. Z. B. ein Gelöbnis, eine Abwendung von der Sünde ganz und gar und für immer, eine volle Hingabe für alle Zeit, eine das ganze Sein umfassende Weihe, gänzliche Weltverachtung und Weltentsagung, ein Versprechen ausschließlicher Liebe und ähnliches spricht die Liturgie nicht leicht aus. Solche Gedanken treten wohl auf, und nicht selten, aber meist in der Gestalt, daß der Gläubige um diese Gesinnungen bittet, oder daß er erwägt, wie edel und gut sie sind, oder daß er dazu gemahnt wird. Hingegen vermeidet es die Liturgie, Gebete, in denen diese Sittenakte selbst enthalten sind, als oft wiederkehrende Andachtsformen zu verwenden.

Und wie ist das so richtig! In gehobenen Augenblicken, in Stunden der Entscheidung mag solche Redeweise berechtigt, selbst notwendig sein. Sobald es sich aber um das gewöhnliche geistliche Leben der Gesamtheit handelt, um den religiösen Alltag, stellen solche Ausdrücke, oft wiederholt, den Betenden vor eine schlimme Wahl. Entweder er nimmt das betreffende Gebet ernst, und sucht die in ihm ausgesprochene sittliche Gesinnung zu erwecken. Dann macht er aber die Erfahrung, daß er es nicht oft, vielleicht überhaupt nicht mit

innerer Wahrhaftigkeit vollbringen kann. Er kommt in Gefahr, daß sein Gesinnungsleben unecht wird; daß Gesinnungen und Leistungen erzwungen werden, die noch allzu schwer sind; daß sittliche Vorgänge, die sich ihrer Natur nach nicht oft vollziehen können, alltäglich gemacht werden. Oder aber er nimmt die Worte bloß als Ausdruck einer vorübergehenden religiösen Anmutung und schwächt so die Bedeutung des darin ausgesprochenen sittlichen Gehaltes. Eine solche Formel kann dann wohl öfter mit innerer Wahrhaftigkeit gebraucht werden, aber sie ist in ihrer Bedeutung entwertet.

Auch hierfür gilt das Wort des Herrn: «Eure Rede sei: Ja, ja — nein, nein.»[1]

Die Aufgabe, beständig zu den höchsten sittlichen Zielen anzuspornen und doch echt und wahr zu bleiben, doch dem Alltag gerecht zu werden, hat die Liturgie gelöst. —

Eine andere Frage im Problem des gemeinsamen Betens ist die nach dessen Form. Man kann sie etwa so fassen: Welche Weise des Gebetes vermag eine größere Anzahl von Menschen religiös in Bewegung zu bringen und gleichmäßig darin zu erhalten?

Das Vorbild alles gemeinsamen Betens liegt im kirchlichen Chorgebet. Hier tritt Tag für Tag eine größere Gemeinschaft zu bestimmten Stunden zusammen. Wenn irgendwo, dann war hier die Vorbedingung dafür gegeben, daß die formalen Gesetze gemeinsamen Betens zum Ausdruck kommen konnten[2].

---

[1] Matth. 5, 37.

[2] Dabei wird nicht übersehen, daß das kirchliche Chorgebet auch wieder seine besondern Verhältnisse und

Vor allem muß die ganze Versammlung lebendigen Anteil nehmen. Hätte sie z. B. bloß zuzuhören, wie einer vorbetet, so würde die seelische Bewegung bald stocken. Es müssen alle Anwesenden beteiligt sein. Und zwar genügt es nicht allein, daß die Gemeinde auf das, was der Vorbeter sagt, mit stets gleichen Worten erwidere. Auch diese Gebetsweise ist in der Liturgie enthalten, z. B. in der Litanei. Sie hat ihre volle Berechtigung, und es hieße die Bedürfnisse der menschlichen Seele verkennen, wenn man sie ablehnen wollte. Darin antwortet die Gemeinde auf wechselnde Anrufungen des Vorbeters mit dem gleichen religiösen Akt, z. B. der Bitte. Auf solche Weise soll dieser jedesmal einen neuen Inhalt und neue Innigkeit gewinnen. Es entsteht so eine fortschreitende Steigerung; sie ist, wie kaum eine andere Form, geeignet, ein starkes, drängendes Herzensanliegen, eine Hingabe an Gott, die sich gleichsam von allen Seiten her und mit allen Kräften sammelt, auszudrücken.

Aber die Liturgie verwendet diese Weise des Gebetes nicht häufig, man kann sogar sagen selten, wenn man den ganzen Umfang des Gottesdienstes überschaut. Und mit Recht, denn sie hat ebenfalls die Gefahr, die seelische Bewegung einzuschläfern[1]. Vielmehr verwendet die Liturgie als

---

Umstände voraussetzt, die für das Leben der Gläubigen nicht ohne weiteres gegeben sind: so eine größere Muße, die dem Geist Zeit läßt, sich tiefer zu versenken, eine gewisse besondere religiöse Kultur (wissenschaftliche, liturgische Bildung), die den Sinn für den Reichtum der Gedanken und für die Kunst der Form erschließt usw.

[1] Schon aus dem, was oben über die Litanei gesagt wurde, wird mit genügender Klarheit hervorgehen, daß Gebetsformen wie z. B. dem Rosenkranz in keiner Weise

Grundgestalt des gemeinsamen Betens die dramatische. Sie teilt die Anwesenden in zwei Chöre und läßt das Gebet in Rede und Gegenrede voranschreiten. Das bringt die Masse in Fluß und erhält sie auch darin, denn jeder ist genötigt, wenigstens mit einer gewissen Aufmerksamkeit zu folgen; jeder weiß, daß von ihm das Voranschreiten der gemeinsamen Gebetshandlung abhängt.

Damit weist die Liturgie auf ein Grundgesetz seelischer Bewegung hin, das nicht ungestraft vernachlässigt wird[1]. So sehr auch die bloß antwortenden Gebetsformen berechtigt sind, die Grund-

---

die Berechtigung abgesprochen werden soll. Sie haben ihre ganz notwendige und unersetzliche Wirkung im religiösen Leben. In ihnen kommt besonders scharf der Unterschied des liturgischen und des volksmäßigen Betens zum Ausdruck. Die Liturgie hat den Grundsatz: *Ne bis idem* (Es soll nichts wiederholt werden). Sie will ein beständiges Voranschreiten des Gedankens, der Stimmung, der Willensentschließung. Das Volksbeten hingegen hat einen stark beschaulichen Zug und liebt es, ohne raschen Gedankenwechsel in einigen einfachen Bildern, Ideen und religiösen Stimmungen zu verharren. Ihm sind die Formen der Andacht oft nur das Mittel, vor Gott, bei Gott zu sein. Deswegen liebt es die Wiederholung. Die stets erneuten Bitten des Vaterunsers, des Ave usw. werden ihm gleichsam zu Gefäßen, in die es sein religiöses Herzensleben ergießt.

[1] Früher wurde in der Kirche mit Vorliebe die sog. respondierende Form des Psalmengesanges geübt. Der Vorsänger sprach einen Vers nach dem andern, und das Volk antwortete auf jeden Vers mit dem gleichen, ganz oder teilweise wiederholten Spruch. Zugleich übte man aber auch eine andere Form, nach der sich das Volk in zwei Chöre teilte und abwechselnd je einen Vers des Psalmes betete. Es ist nun sehr bezeichnend für die Sicherheit des liturgischen Gespürs, daß die erste Form von der zweiten ganz verdrängt wurde. Vgl. Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I[2] (Freiburg 1902) 261 ff.

form gemeinsamen Betens ist die dramatisch voranschreitende, das lehrt uns die *Lex orandi*. Und die heute so brennende Angelegenheit, wie die Männerwelt wieder mehr für das kirchliche Leben zu gewinnen sei, hängt auf das engste mit der erörterten Frage zusammen. Denn gerade der Mann will lebendig voranschreitende Bewegung, handelnde Anteilnahme.

Die Masse dieser flutenden seelischen Bewegung bedarf aber der Gestaltung. Es muß ein Meister vorhanden sein, der Anfang, Einschnitte und Ende anmerkt und so schon äußerlich den ganzen Vorgang gliedert. Er muß ihn auch innerlich formen; so hat er z. B. den Leitgedanken anzugeben, hat schwierigere Stücke selbst zu übernehmen, damit sie mit hinreichender Sorgfalt zur Aussprache kommen, dem gemeinsamen Empfinden auf gewissen Höhepunkten des Gebets einen gesammelten Ausdruck zu geben, durch belehrende oder betrachtende Stücke Ruhepunkte zu schaffen usw. Das ist die Aufgabe des Chorführers, des Vorbeters, die in der Liturgie eine sorgfältig abgestufte Ausbildung erfahren hat. —

Oben wurde gesagt, wie in der Liturgie ein wohl gedämpftes, aber doch starkes und reiches Gefühlsleben enthalten ist. Das gleiche läßt sich von den beiden Grundmächten menschlichen Daseins sagen: von Natur und Kultur.

In der Liturgie spricht die Stimme der Natur rein und machtvoll. Man braucht nur die Psalmen zu lesen, in denen der ganze Mensch hervortritt, ungeschminkt, so wie er ist. Da zeigt sich die Seele mutig und verzagt, froh und traurig, voll edler Gesinnung, aber auch voll innerer Kämpfe und Sünden, eifrig für alles Gute und wieder

matt und niedergeschlagen. Oder die Lesungen des Alten Testamentes. Wie tritt in ihnen die menschliche Natur unverhüllt zutage! Nichts wird beschönigt oder bemäntelt. Ebenso in den Weiheworten der Kirche, in den Gebeten der Sakramentenspendung. In ihnen herrscht eine wahrhaft erquickende Natürlichkeit. Da werden die Dinge beim Namen genannt. Der Mensch ist voller Fehler und Schwächen, und als solchen nimmt ihn auch die Liturgie; seine Natur ist ein rätselhaftes Gefüge von Adel und Armseligkeit, von Hohem und Niedrigem, und so steht er in den Gebeten der Kirche: kein zurechtgemachtes Menschenbild, aus dem die herben und schlimmen Züge sauber herausgenommen wären, sondern der Mensch, wie er ist.

Anderseits eine schöne, reiche Kultur. In der Liturgie kommt zum Bewußtsein, daß hier viele Jahrhunderte gearbeitet und ihr Bestes niedergelegt haben. Reich durchgebildet das Wort; mannigfach entfaltet die Welt der Begriffe und Gedanken; in vielartiger Schönheit entwickelt die Formen der Komposition, angefangen von den kurzen Versikeln und dem feingearbeiteten Gefüge der Orationen bis zum kunstvollen Aufbau der Tagzeiten oder der heiligen Messe, alles schließlich aufgehend in dem wunderbaren Gesamtwerk des Kirchenjahres. Dramatische, epische, lyrische Formen wirken ineinander. Immer wieder wechselt der Stil der einzelnen Teile: der einfach-klare der Temporaloffizien, der geheimnisvoll-reiche der Muttergottestage, die Pracht neuerer Feste, die reizvoll-lieblichen Offizien frühchristlicher Martyrerjungfrauen. Hierzu kommt der ganze Bereich der liturgischen Gebärde und Handlung, kommen

Gefäße, Geräte und Gewänder, die Werke der bauenden, bildenden, malenden Kunst, Gesang und Orgelspiel.

In all dem liegt eine gar wichtige Lehre für das geistliche Leben. Die Religion braucht die Kultur. Darunter verstehen wir den Inbegriff alles dessen, was die schaffende, gestaltende, ordnende Menschenkraft an Gutem, Wertvollem hervorbringt: Wissenschaft, Kunstgebilde, gesellschaftliche Einrichtungen usw. Die Kultur hat hier die Aufgabe, im Dienst der Religion den Schatz der Wahrheiten, Einrichtungen, religiösen Handlungen, die Gott durch seine Offenbarung den Menschen übergeben hat, in beständiger Arbeit aufzuschließen, ihren Gehalt herauszuholen, ihn zu dem Leben in dessen Mannigfaltigkeit in Beziehung zu setzen. Die Kultur vermag keine Religion zu schaffen, aber sie stellt dieser die Mittel zur Verfügung, damit sie ihre segensreiche Wirksamkeit voll entfalten könne. Das ist der rechte Sinn des alten Satzes: *Philosophia ancilla theologiae:* Die Philosophie ist der Theologie Dienerin. Er gilt für die ganze Kultur. Nach ihm hat die Kirche auch stets gehandelt. So hat sie z. B. wohl gewußt, was sie tat, als sie dem aufstrebenden Orden des heiligen Franziskus, übervoll an religiösen Kräften und Antrieben, die Kultur (Wissenschaft, eine gewisse Höhe der äußeren Lebenshaltung, ein gewisses Maß des Besitzes usw.) geradezu aufdrängte. Nur eine einseitige Auffassung, die für die Grundbedingungen gesunden religiösen Lebens keinen Sinn hat, kann darin einen Abfall vom ersten Hochziel sehen. Die Kirche hat dem Orden dadurch vielmehr nur die Vorbedingung geschaffen, damit er auf die Dauer

gesund und fruchtbar bleibe. Der einzelne Mensch oder eine kurze Zeit der Begeisterung mögen die Kultur bis zu einer sehr weit gesteckten Grenze entbehren können. Das beweisen die Anfänge der Wüstenorden in Ägypten, die Anfänge der Bettelorden, das beweisen heilige Menschen zu allen Zeiten. Für den Durchschnitt aber und für die Dauer ist ein sogar hohes Maß von echter, guter Kultur nötig, um das religiöse Leben fruchtbar zu erhalten. Dadurch bleibt es regsam, klar, weitherzig. Das bewahrt vor dem Ungesunden, Überspannten, Einseitigen, was sich mit dem religiösen Leben verbinden kann. Die Kultur gibt dem religiösen Leben die Mittel, sich auszusprechen, hilft ihm, sich über sich selbst klar zu werden, das Wichtige vom Unwichtigen, das Mittel vom Zweck, den Weg vom Ziel zu unterscheiden. Die Kirche hat immer jeden Versuch verurteilt, Wissenschaft oder Kunst oder Besitz usw. anzugreifen. Die gleiche Kirche, die so kräftig das «eine Notwendige» betont und in der Lehre von den evangelischen Räten mit größter Eindringlichkeit lehrt, daß man bereit sein müsse, dem ewigen Heil, also dem religiösen Gut, alles zum Opfer zu bringen, hat doch das religiöse Leben immer vom gesundhaltenden Salz echter, edler Kultur gesättigt wissen wollen.

Ebenso aber braucht geistliches Leben den Untergrund gesunder, starker Natur: «Die Gnade setzt die Natur voraus.» Wie die Kirche hierüber denkt, hat sie in den Riesenkämpfen gegen Gnosis und Manichäertum, gegen Katharer und Albigenser, gegen Jansenisten und alle Arten von Schwarmgeisterei deutlich gesagt. Das tat dieselbe Kirche, die gegen Pelagius und Cölestius, gegen Jovinian und Helvidius und jede übermäßige Naturerhebung

so kräftig auf Gnade und Übernatur hingewiesen und betont hat, der Christ müsse die Natur überwinden. Der Mangel einer edlen, reichen Kultur würde das religiöse Leben erstarren und enge werden lassen; ginge ihm die Grundlage gesunder Natur verloren, so müßte es süßlich, unwahr, unnatürlich, unfruchtbar werden. Läßt der Kulturbesitz des religiösen Lebens nach, so verarmt der Gedanke, die Sprache verroht, die Bilder werden ungelenk, die Empfindungen grob und eintönig; sowie ihn die Natur nicht mehr frisch und kräftig durchblutet, wird der Gedanke leer und eintönig, das Empfindungsleben wird dürftig oder gekünstelt, Gleichnisse und Bilder werden matt. Beides zusammen, der Mangel an natürlicher Kraft und an echter Kultur, macht eben das aus, was man «Barbarei» nennen muß; den geraden Gegensatz zur *Scientia vocis,* die sich im liturgischen Gebetsleben offenbart und von der Liturgie selbst als herrliches Eigenvorrecht des heiligen Schöpfergeistes verehrt wird[1].

Gesund, einfach und stark soll das Gebetsleben sein. Es muß in Beziehung stehen zur Wirklichkeit

[1] Man wird das Gesagte nicht mißverstehen. Selbstverständlich ist Gottes Gnade selbstherrlich; sie braucht weder Natur noch Menschenwerk, um eine Seele zu heiligen. Gott «kann dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken». Aber für die Regel und die Allgemeinheit will er, daß alles, was der Mensch an guten, edlen Natur- und Kulturgütern besitzt, der Religion zur Verfügung gestellt werde und so dem Reiche Gottes diene. Er hat die natürliche und die übernatürliche Ordnung aufeinander bezogen und die natürlichen Dinge als Mittel in den Plan seiner übernatürlichen Zwecke eingeordnet. Seiner Stellvertreterin auf Erden, der kirchlichen Autorität, steht das Urteil darüber zu, wie und in welchem Maße diese natürlichen Mittel zur Erreichung der übernatürlichen Ziele heranzuziehen sind.

und darf sich nicht fürchten, die Dinge beim Namen zu nennen. Der Mensch soll sein volles Leben in seinem Beten wiederfinden. Anderseits soll es reich sein an Gedanken und kraftvollen Bildern, soll eine gewachsene und zugleich wohlbeherrschte Sprache haben, klar und durchsichtig im Aufbau sein, dem einfachen Mann verständlich, dem Gebildeten anregend und erquickend. Es soll durchwirkt sein von einer Kultur, die in keiner Weise aufdringlich wird, sondern vor allem in der Weite des geistigen Blickkreises, in der inneren Maßhaltung des Gedankens, der Willens- und Gemütsbewegung liegt.

So aber ist liturgisches Beten geartet.

Liturgische Gemeinschaft.

Die Liturgie sagt nicht «ich», sondern «wir», es sei denn, daß die betreffende Handlung die Einzahl in besonderer Weise fordert (z. B. bei einer persönlichen Willenserklärung oder in manchen Gebeten des Bischofs, des Priesters u. a.). Die Liturgie wird nicht vom einzelnen, sondern von der Gesamtheit der Gläubigen getragen. Diese Gesamtheit nun setzt sich nicht nur aus den Menschen zusammen, die gerade in der Kirche sind; sie ist nicht die versammelte «Gemeinde». Sie dehnt sich vielmehr über die Schranke des betreffenden Raumes hinaus und umfaßt alle Gläubigen auf der ganzen Erde. Über die Schranke der Zeit greift sie ebenfalls hinweg, insofern sich die auf Erden betende Gemeinschaft auch mit den Vollendeten eins weiß, für die es keine Zeit mehr gibt, die in der Ewigkeit stehen. Allein die Bestimmung der Universalität erschöpft den liturgischen Gemeinschaftsbegriff noch nicht. Das Subjekt, das die liturgische Gebetshandlung trägt, ist nicht die einfache Zusammenzählung aller gleichgläubigen Einzelnen. Es ist die Gesamtheit der Gläubigen, aber insofern deren Einheit als solche etwas ist, abgesehen von der Menge derer, die sie bilden: die Kirche.

Hier liegt etwas Ähnliches vor wie im Staatsleben. Der Staat ist mehr als die Gesamtzahl der Bürger, der Behörden, der Gesetze und Einrichtungen usw. Dabei soll nicht die vielumstrittene

Frage erörtert werden, ob diese höhere Einheit eine nur gedachte oder eine wirkliche sei. Jedenfalls ist sie für das persönliche Empfinden vorhanden. Die Glieder des Staates fühlen sich nicht nur als Teile einer größeren Zahl, sondern irgendwie als Glieder eines übergreifenden, lebenden Einheitswesens.

Etwas Entsprechendes, freilich in einer wesentlich anders gearteten Ordnung, der übernatürlichen, stellt die Kirche dar. Sie ist in sich geschlossen: ein Gefüge von unübersehbar mannigfaltigen Lebensäußerungen, von Mitteln und Zwecken, von Tätigkeiten und Wirkungen, von Menschen, Einrichtungen, Gesetzen usw. Sie besteht aus den Gläubigen; aber sie ist mehr als deren bloße durch gleiche Überzeugungen und gleiche Ordnungen zusammengefaßte Summe. Die Gläubigen sind vielmehr durch eine wirkliche, gemeinsame Lebensursache verbunden. Dies gemeinschaftliche Leben ist der wirkliche Christus; sein Leben ist das unsere; ihm sind wir «einverleibt»; wir sind «sein Leib», *Corpus Christi mysticum*[1]. Und eine wirkliche Macht ist vorhanden, welche diese große Lebenseinheit beherrscht, den einzelnen in sie einfügt, ihn am gemeinsamen Leben teilnehmen läßt, ihn darin erhält: der «Geist Christi», der Heilige Geist[2]. Jeder einzelne Gläubige ist eine Zelle dieser Lebenseinheit, ein Glied dieses Leibes.

Bei mannigfachen Gelegenheiten wird sich der einzelne Gläubige dieser ihn umschließenden Ein-

[1] Vgl. Röm. 12, 4 ff.; 1 Kor. 12, 4 ff.; Eph. Kap. 1—4; Kol. 1, 15 ff. u. ö.

[2] Vgl. 1 Kor. 12, 4 ff.; M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums[3] (Freiburg 1912) 314—508.

heit bewußt, vor allem in der Liturgie. In ihr sieht er sich nicht als Sonderwesen, sondern als Glied dieser Einheit Gott gegenüberstehen. Sie ist es, die zu Gott spricht; der Gläubige spricht mit ihr, in ihr. Von ihm fordert sie, daß er sich als ihr Glied wisse und wolle. Das Erlebnis der kirchlichen Gemeinschaft liegt für den einzelnen auf dem Grunde des liturgischen Verhältnisses. Der Gläubige — wenn anders er die Liturgie in lebendiger Weise mitfeiern will — muß sich bewußt sein, daß er als Glied der Kirche und die Kirche in ihm betet und handelt; er muß sich mit allen andern Gläubigen in dieser höheren Einheit eins wissen und mit ihnen eins sein wollen.

Daraus entspringt aber ein sehr fühlbares Problem. Es geht auf die allgemeinere Frage nach dem Verhältnis des Einzelwesens zur Gesamtheit zurück. Die religiöse wie jede Gemeinschaft verlangt vom einzelnen ein Doppeltes. Einmal ein Opfer: er soll, soweit und solange er als Glied der Gemeinschaft tätig ist, auf das verzichten, was in ihm nur für sich sein will und die andern ausschließt. Er muß sich weggeben und mit andern sein, muß der Gemeinschaft einen Teil seiner Selbstregierung und Selbstgehörigkeit opfern. Und dann eine Leistung: es wird von ihm gefordert, daß er einen umfassenderen Lebensinhalt, nämlich den der Gemeinschaft, als eigenen annehme, daß er sich in diesen ausweite, ihn im Bewußtsein trage, bejahe und auswirke.

Die Forderung kann je nach der Seelenverfassung des betreffenden Gläubigen ein verschiedenes Aussehen gewinnen. Es kann in ihr mehr der sachliche Gehalt des religiösen Gemeinschaftslebens hervortreten: die Gedanken, die dieses erfüllen, die

Ordnung seiner Mittel und Zwecke, die bestehenden Bestimmungen, Regeln und Gesetze, die zu vollbringenden Leistungen, die Pflichten und Rechte usw. Verzicht und Leistung, wie sie oben beschrieben wurden, nehmen dann einen sachlichen Charakter an. Das Einzelwesen muß darauf verzichten, seine eigenen Gedanken zu denken, seine eigenen Wege zu gehen. Es hat den Zielen, Absichten, Gedanken und Wegen der Liturgie zu folgen. Es muß seine Selbstverfügung an sie abgeben; mitbeten, statt selbständig vorzugehen; gehorchen, statt frei über sich zu verfügen; in der Ordnung stehen, statt sich nach eigenem Willen zu bewegen. Aufgabe des einzelnen ist es ferner, die liturgische Ideenwelt zu «realisieren»; er muß aus seinem gewohnten Gedankenkreis heraustreten und sich eine weit reichere, umfassendere Geisteswelt zu eigen machen; er muß über seine kleinen persönlichen Zwecke hinausgehen und die Erziehungsziele der großen liturgischen Menschheitsgemeinschaft annehmen. So kommt es von selbst, daß er an Übungen teilnehmen muß, die seinen gerade gefühlten besondern Bedürfnissen nicht entsprechen; daß er um Dinge bitten muß, die ihn unmittelbar nichts angehen; Anliegen als die seinen ergreifen und im Gebet vor Gott vertreten muß, die ihm fernliegen und nur durch die objektiven Bedürfnisse der Allgemeinheit bedingt sind; er muß (das ist bei einem so reich entwickelten Organismus von Gebeten, Handlungen und Symbolen unvermeidlich) zuweilen auch wohl Vorgängen folgen, die er in ihrem eigentlichen Sinn nicht oder nicht ganz versteht usw.

Hierin liegt tatsächlich ein schwieriges Problem, doppelt fühlbar für den heutigen Menschen, der

so schwer auf seine Selbständigkeit Verzicht leistet; der wohl bereit ist, sich in die Bindungen und Gemeinschaftszwecke des Staates und des Wirtschaftslebens einzufügen, es dafür aber um so empfindlicher und leidenschaftlicher ablehnt, sein religiöses Leben nach andern Vorschriften als denen des eigenen persönlichen Bedürfnisses zu regeln. Was hier die Liturgie fordert, ist mit einem Wort zu sagen: Demut. Demut als Verzicht: nämlich die Hingabe der eigenen Selbständigkeit und Selbstherrlichkeit. Und Demut als Leistung: nämlich die Annahme eines dargebotenen, über die kleinen Kreise des eigenen Lebens weit hinausgehenden religiösen Lebensinhaltes.

Die liturgische Gemeinschaftsforderung gewinnt ein anderes Aussehen für jene Naturen, die in der Gesellschaft weniger die sachliche Seite als die persönliche, den lebendigen Menschen, sehen. Das Problem der Gemeinschaft besteht für sie nicht so sehr in der Frage, wie sie den allgemeinen geistigen Sachgehalt des Gemeinschaftslebens erfassen und sich in ihn einfügen können. Viel schwerer empfinden sie die Forderung, mit andern wirklichen Menschen zusammenzuleben, das persönliche Lebensgefühl aus seiner Innerlichkeit heraus über andere auszubreiten, mit ihnen zu fühlen, zu wollen, sich mit ihnen in einer höheren, lebendig empfundenen Einheit eins zu wissen. Und zwar nicht nur mit dem einen oder andern, oder mit einem kleinen Kreis von Menschen, denen sie sich durch gleiche Interessen oder persönliche Beziehungen verbunden fühlen, sondern mit allen, auch gleichgültigen, widerwärtigen, ja selbst feindlich gesinnten.

In einer gewissen Weise die Schranken zu öffnen, die gerade der feiner Empfindende so fest um sein religiöses Leben zieht, aus ihnen herauszutreten, unter die andern zu gehen und ihr Leben zu teilen, das ist hier die Forderung. Wurde im oben erörterten Verhältnis die Gemeinschaft als eine große, sachliche Ordnung empfunden, so hier als ein weites Gewebe von Persönlichkeitsverhältnissen, als ein unendlich mannigfaltiges Verflochtensein lebendiger Ich-Du-Beziehungen, als eine große Familie. Dort wurde das Opfer gefordert, auf die Selbstbestimmung in der religiösen Betätigung zu verzichten; hier, die Einsamkeit, das Für-sich-Sein des persönlichen Lebens aufzugeben. Dort handelte es sich um sachliche Selbsteinfügung in eine objektiv gesetzte Ordnung, hier um das Zusammenleben mit andern Menschen. Dort wurde Demut gefordert, hier Karitas, lebendige Selbsterschließung. Dort galt es, den gegebenen Geistesinhalt der Liturgie als eigenen anzunehmen; hier, das Leben der andern Mitglieder des Leibes Christi mitzuleben, ihre Bitten in die eigenen miteinzuschließen, ihre Bedürfnisse als die eigenen zu empfinden. Das «Wir» war im ersten Fall der Ausdruck selbstloser Sachlichkeit, im jetzigen bedeutet es, daß der, der es spricht, sein Lebensgefühl über die andern ausdehnt, sie in sein Selbstleben aufnimmt. Dort war der Stolz zu überwinden, der in sich selbst stehen will, die Enge des Sonderseins, das sich davor sträubt, die weite Welt der Gemeinschaftsziele und Gemeinschaftsgedanken als eigene zu übernehmen; hier gilt es, über den Widerwillen gegen das fremde, leibhaftige Leben neben uns Herr zu werden, über die Scheu, sich innerlich zu öffnen,

über den geistigen Aristokratismus, der nur mit denen sein will, die er selbst ausgewählt, denen er sich freiwillig aufgeschlossen hat. Eine beständige Selbstverleugnung der Seele wird hier verlangt, ein beständiges Hinausgehen über sich selbst um der andern willen, eine wunderbare, große Liebe, die bereit ist, das Leben der andern zu teilen, es zum eigenen anzunehmen.

Doch wird diese Selbsteinfügung durch eine Eigentümlichkeit des liturgischen Gemeinschaftslebens erleichtert. Sie bildet den ergänzenden Gegensatz zu seinen oben dargelegten Eigenschaften. Nennen wir die Seelenverfassung, von der wir zuerst ausgingen, die individualistische. Ihr steht die soziale gegenüber, die überall nach Gemeinschaft drängt, die ebenso unwillkürlich im «Wir» lebt, wie jene im abgeschlossenen «Ich». Sie wird, wenn sie sich religiös betätigt, unwillkürlich Gleichgesinnte aufsuchen; und zwar wird dieses religiöse Gemeinsamkeitsstreben von einer Kraft sein, die der Liturgie fremd ist. Man braucht bloß an die Weisen religiöser Einwirkung und das Konventikelwesen bestimmter Sekten zu erinnern. Hier fallen zuweilen die Schranken zwischen den Persönlichkeiten so sehr, daß die innere Haltung, und manchmal auch die äußere, verloren geht. Damit ist natürlich ein Äußerstes bezeichnet, aber es zeigt doch die Richtung, die dem religiösen Gemeinschaftstrieb solcher Naturen innewohnt. So Veranlagte werden daher in der Liturgie ebenfalls nicht ohne weiteres auf ihre Rechnung kommen. Ihnen wird die liturgische Gemeinschaft kühl und zurückhaltend erscheinen. Es geht daraus hervor, daß sich die Gemeinsamkeit der Liturgie, so voll und aufrichtig

sie ist, doch von haltloser Selbstaufgabe weit entfernt hält. Der zur Gemeinschaft treibenden Richtung begegnet ein entgegengesetztes kräftiges Streben, und wacht darüber, daß eine bestimmte Grenze eingehalten werde. Der einzelne ist wohl Glied des Ganzen, aber nicht nur Glied; er geht im Ganzen nicht auf. Er ist ihm eingefügt, aber so, daß er durchaus bleibt, was er ist, eigenständige, in sich ruhende Persönlichkeit. Dies kommt besonders darin zum Ausdruck, daß die Vereinigung der Glieder untereinander nicht unmittelbar von Mensch zu Mensch geht. Sie vollzieht sich dadurch, daß alle auf das gleiche Ziel gerichtet sind, geistig in derselben Endstatt ruhen: in Gott, im gleichen Bekenntnis, Opfer und Sakrament. Ganz selten sind in der Liturgie die Fälle, in denen Rede und Gegenrede, irgendeine Gebärde oder Handlung unmittelbar von einem Glied der liturgischen Gemeinschaft an das andere gerichtet ist[1]. Und wenn sie stattfinden, so ist es überaus lehrreich, zu beobachten, wie zurückhaltend sie sind. Strenge Vorschriften gelten für sie. Niemals ist der einzelne in eine zu weit gehende unmittelbare Berührung mit dem andern hereingezogen. Stets ist es ihm überlassen, wieweit er geistig die Fühlung in dem sucht, was beiden gemeinsam ist, dem darüberstehenden Gott. So z. B. beim Friedenskuß; wenn er genau nach den Rubriken ausgeführt wird, so ist er ein Meisterstück beherrschter, vornehmster Gemeinschaftsbezeigung.

---

[1] Anders ist es mit dem Verkehr zwischen den Gläubigen und den hierarchischen Personen. Diese Verbindung ist beständig und unmittelbar.

Das ist sehr wichtig. Es braucht gar nicht ausgemalt zu werden, was eintreten würde, wenn sich das liturgische Gemeinschaftsbewußtsein ohne weiteres vom einen Gläubigen zum andern auswirken wollte. Die Geschichte der Sekten ist dafür überreich an Beispielen. In der Liturgie sind deshalb strenge Schranken zwischen den einzelnen aufgerichtet. Die Gemeinsamkeit ist durch ein stets waches Abstandsgefühl, eine wechselseitige Ehrfurcht gemäßigt. Trotz aller Gemeinschaft kann sich nirgends der eine in das Innere des andern eindrängen, auf dessen Beten und Handeln Einfluß gewinnen, ihm seine Eigenart, sein Fühlen und Empfinden aufnötigen. Die Gemeinschaft liegt in Gesinnung, Gedanken und Wort, in der Richtung der Augen und der Herzen auf das gleiche Ziel; besteht darin, daß alle dasselbe glauben, das nämliche Opfer darbringen und das gleiche göttliche Brot essen; darin, daß ein Gott und Herr sie alle zur geheimnisvollen Einheit verbindet. Untereinander aber, als besondere, leibhaftige Persönlichkeiten greifen sie nicht in die wechselseitigen Innengebiete über.

Diese Haltung macht allein die liturgische Gemeinschaft auf die Dauer möglich. Sonst könnte sie nicht ertragen werden. Durch sie ist alles aus der Liturgie entfernt, was «gemein macht». Sie läßt in der Seele nie das Gefühl aufkommen, mit andern zusammengesperrt, in ihrer religiösen Selbständigkeit und Innerlichkeit bedroht zu sein.

Wird also von der individualistischen Veranlagung gefordert, daß sie das «Opfer des Gemeinsamseins» bringe, so von der sozialen, daß sie sich in die beherrschte Haltung

dieses wahrhaft vornehmen Gemeinschaftslebens füge. Während jene lernen mußte, unter Menschen zu gehen und zuzugestehen, daß auch sie nur ein Mensch unter andern Menschen ist, muß diese lernen, sich in den vornehmen, beherrschten Formen zu bewegen, die im Haus und am Hofe der höchsten göttlichen Majestät gelten.

Liturgischer Stil.

Der Begriff des Stils kann zunächst in einem allgemeinen Sinn gefaßt werden. Wir verstehen dann darunter den eigenartigen Zug, den jede echte, gültige Gestaltung (Kunstwerk, Persönlichkeit, Staatsgebilde usw.) als solche an sich trägt; das Anzeichen der Tatsache, daß ein bestimmter Lebensinhalt seinen wahrhaftigen und erschöpfenden Ausdruck gefunden hat. Doch muß diese Selbstaussprache so geschehen sein, daß das Einzelwesen eben darin zugleich eine allgemeine, über seinen besondern Bezirk hinausgehende Bedeutung erlangt. Denn das Wesen des Individuums schließt ein Doppeltes in sich: es ist einmalig, besonders, unwiederholbar; aber es ist auch allgemein, es steht mit allen übrigen Einzelwesen seiner Art in Beziehung, offenbart in seinem Seinsbestand Wesenszüge, die auch den andern eigen sind. Um so bedeutungsvoller ist ein Sonderding, je ursprünglicher und eigenkräftiger es ist und je umfassender es zugleich das allgemeine Wesen seiner Art zu offenbaren vermag[1]. Wenn nun eine Persönlichkeit, eine Schöpfung der Kunst, eine Form gesellschaftlichen Lebens in der Weise ihres Daseins und Wirkens

[1] Das Wesen des Genialen, der genialen Persönlichkeit (z. B. des Heiligen) und des ganz großen Werkes liegt darin, daß es in nicht zu berechnender Ursprünglichkeit dasteht und doch eine allgemeingültige Deutung des Menschenlebens ist.

überzeugend zum Ausdruck bringt, wie sie ganz sie selber ist, wie sie aber zugleich in ihrer Eigenart nicht eine beliebig-willkürliche Laune des Seins darstellt, sondern mit dem Gesamtleben in Beziehung steht, dann und insoweit hat sie Stil.

In diesem Sinn hat die Liturgie gewiß Stil. Darüber braucht kein Wort verloren zu werden.

Der Begriff kann aber noch in einem engeren Sinn gemeint sein. Warum empfinden wir die Tatsache des Stil-Habens vor einem griechischen Tempel stärker als vor einem gotischen Dom? Die innere Wirkung beider Schöpfungen hat die gleiche Überzeugungskraft. Jede ist der vollendete Ausdruck einer bestimmten Form des Raumempfindens. Sie offenbart die Eigenart eines Volkes, öffnet aber zugleich einen tiefen Einblick in Menschenseele und Weltbedeutung überhaupt. Und doch fühlen wir vor dem Tempel von Paestum einen stärkeren «Stil» als vor dem Kölner Dom oder der Kathedrale von Reims. Warum? Aus welchem Grunde hat für das unverbildete Empfinden Giotto ein Mehr von Stil, sobald wir ihn mit dem gewiß gleichgewaltigen Grünewald vergleichen; ein ägyptisches Königsbild mehr als Donatellos wundervolle Johannesgestalten?

Das Wort «Stil» hat hier eine besondere Bedeutung. Es ist damit gemeint, daß in dem betreffenden Gebilde das Einzelhafte vor dem Allgemeinen zurücktritt. Das Zufällige, zeitlich und örtlich Bedingte, das, was nur für diesen bestimmten Menschen, dieses bestimmte Wesen gilt, wird von dem zurückgedrängt, was notwendig, wenigstens notwendiger ist, was für viele Zeiten, viele Orte und Menschen steht. Das Individuelle

ist in hohem Maße durch das Typische aufgesogen. In einem solchen Werk ist z. B. eine verwickelte Seelenlage, die sich nur in einem schwerverständlichen Ausruf oder einer unwiederholbaren Handlung Ausdruck schaffen könnte, vereinfacht und auf ihre seelischen Grundelemente zurückgeführt[1]. Dadurch ist sie allgemein verständlich geworden. Die unberechenbare Aufwallung ist auf eine gleichbleibende Form seelischer Begründung gebracht. Damit ist sie klar durchschaubar geworden und vermag auch andern die Verflechtung von Ursache und Wirkung in ihrem eigenen Leben zu deuten[2]. Im geschichtlichen, einmaligen Geschehnis wird die überzeitliche, allgemeine Lebensbedeutung hervorgehoben. Die nur einmal auftretende Persönlichkeit wird zur Verkörperung gemeinschaftlicher Züge umgestaltet[3]. Die rasche, eigenwillige Bewegung wird gemessen, abgewogen. Während sie vorher ganz an die gerade gegebenen Verhältnisse, an eine bestimmte Veranlagung gebunden war, kann sie jetzt bis zu einem gewissen Maße von jedem übernommen werden[4]. Dinge, Geräte, Werkzeuge werden ihrer zufälligen Art entkleidet, ihre Grundformen herausgearbeitet, ihre Gebrauchszwecke verdeutlicht, ihre Ausdrucksfähigkeit für bestimmte Stimmungen oder Gedanken wird ge-

[1] Vgl. z. B. die Psychologie Ibsenscher Dramen mit dem Seelenleben der Sophokleischen Tragödien, etwa die «Gespenster» mit dem «Ödipus».

[2] Vgl. etwa die Handlungsweise von Hedda Gabler und von Antigone.

[3] Siehe die Formung, die gerade in unsern Zeiten durch Bild und Wort geschichtliche Persönlichkeiten wie Bismarck oder Hindenburg erfahren.

[4] So entstehen Umgangsformen und höfischer Brauch.

steigert[1]. Mit einem Wort: Während eine Form der Kunst und der Lebensgestaltung gerade dem ganz Sonderhaften Ausdruck zu geben sucht, strebt die andere danach, das Allgemein-Bedeutungsvolle herauszuheben. Die einfache Wirklichkeit, die immer ganz besondert ist, wird von ihr in der Weise umgestaltet, daß das Typische hervortritt, das heißt: sie wird «stilisiert». Und immer dann empfinden wir «Stil» im engeren Sinn des Wortes, wenn das wirr-mannigfaltige Leben eine solche Vereinfachung erfahren hat, wenn seine innere Logik betont und es aus dem Besondern ins Allgemeine gehoben ist. Freilich, eine nicht leicht anzugebende Linie scheidet «Stil» von «Schema». Wird die Stilisierung übertrieben, geschieht die Gestaltung aus Begriff und Regel statt aus dem Zusammenhang mit der leibhaftigen Wirklichkeit heraus, ist die Gestalt nicht aus lebendiger Anschauung geboren, sondern erdacht und berechnet, so entsteht ein Gebilde, das nur allgemein und daher leer und tot ist[2]. Wirklicher Stil behält auch in seinen strengsten Formen die überzeugende Kraft gewachsenen Ausdrucks. Nur was lebendig ist, hat Stil; das bloße Gedankenwesen, das reine Schema hat keinen.

Die Liturgie nun hat (wenigstens im größten Teil ihres Bezirkes) Stil im strengen Sinn. Sie ist nicht der unmittelbare Ausdruck einer besondern Seelenverfassung, weder in ihren Ge-

[1] So entsteht das Symbol gesellschaftlicher, staatlicher, gottesdienstlicher oder anderer Art.

[2] Das trennt jeden Klassizismus von echter Klassik; das unterscheidet z. B. so manche Zeichnungen und Malereien der späteren Beuroner Schule deutlich gegen die lebensvollen Schöpfungen ihrer früheren Zeit.

danken und Worten noch in ihren Bewegungen, Handlungen und Geräten. Man vergleiche etwa die Orationen der Sonntagsmessen mit den Gebeten eines Anselm von Canterbury oder Newman, die Gebärden des Priesters am Altar mit den unwillkürlichen Bewegungen eines Betenden, wenn er sich unbeobachtet glaubt; man vergleiche die Vorschriften der Kirche über die Ausstattung des Altars, über Gewänder und Geräte mit der Art, wie das Volk seine Kirchen schmückt oder sich zu religiösen Anlässen kleidet; die Weisen des gregorianischen Chorals mit dem geistlichen Volkslied. Stets ist im Bereich der Liturgie die religiöse Ausdrucksform, sie sei nun Wort oder Gebärde, Farbe oder Gerät, bis zu einem gewissen Maße ihrer einzelhaften Bestimmtheit entkleidet, gesteigert, beruhigt, ins Allgemeingültige erhoben.

Dazu hat vieles mitgewirkt. Einmal haben die langen Zeiten immer wieder die liturgischen Gebilde abgeschliffen, ausgefeilt, angepaßt. Dann muß die stark verallgemeinernde Einwirkung der theologischen Überlegung, des dogmatischen Denkens berücksichtigt werden. Endlich war auch der Einfluß des griechisch-lateinischen Geistes, seiner auf Stil im strengen Sinn gerichteten Art von besonderer Bedeutung.

Bedenkt man nun, daß sich diese stilbildenden Kräfte in der religiösen Lebensäußerung nicht eines einzelnen Menschen, sondern einer Sammeleinheit von der Größe, Geschlossenheit und Kraft des Gemeinschaftsbewußtseins auswirkten, wie es das katholisch-kirchliche Leben ist; bedenkt man ferner, daß dieses so gestaltete Leben ganz aufs Jenseitige gestellt war, daß es mit Entschiedenheit

seine Richtung über die Welt hinaus in die Überwelt nahm und dadurch von vornherein einen Zug ins Ewige, Erhabene, Übermenschliche hatte — so wird man begreifen, wie hier alle Vorbedingungen zu einer Stilbildung gewaltigster Art gegeben waren. Wenn irgendwo, so mußte hier ein monumentaler religiöser Lebensstil erwachsen. Das ist denn auch geschehen. Betrachtet man die Liturgie als Ganzes und ihre Hauptstücke, und zwar nicht in der verkümmerten Form, wie sie zuweilen auftritt, sondern so, wie sie sein sollte, dann wird man zu guter Stunde das Wunder eines geradezu ungeheuren Stils erleben können. Man wird sehen und spüren, wie sich hier eine innere Welt von unendlicher Weite und Tiefe einen Ausdruck geschaffen hat, so reich, von solcher Fülle und zugleich solcher Klarheit und Allgemeingültigkeit der Form, wie sonst wohl nie wieder.

Stil also im besondern Sinn des Wortes: Klare Rede, gemessene Bewegung, strenge Durchgestaltung des Raumes, der Geräte, der Farben und Töne; alles, Gedanke, Wort, Gebärde und Bild aus den einfachen Elementen des Seelenlebens herausgeformt; reich, mannigfaltig und doch durchsichtig; und die Strenge dieses Stils noch dadurch verstärkt, daß die Liturgie in einer dem Tagesgebrauch entzogenen, und zwar klassischen Sprache redet.

Aus all dem wird verständlich, welch zwingende Kraft der liturgischen Ausdrucksform innewohnt; wie sie dem verstehenden Gläubigen eine Schule religiöser Geistesbildung ist und auch dem Außenstehenden als ein Kulturgebilde edelster Art erscheinen muß.

Es ist aber auch nicht zu leugnen, daß in diesen Eigenschaften der Liturgie für jeden Menschen, besonders aber für den heutigen, große Schwierigkeiten liegen. Er will — zumal wenn er von selbständiger Sinnesart ist — das Gebet als unmittelbaren Ausdruck seines Seelenzustandes. Und nun soll er eine Welt von religiösen Gedanken, Gebeten, Handlungen als Ausdruck seines Innenlebens annehmen, die ihm in ihrer Allgemeinheit gleichsam zu weit ist, ihm nicht paßt. Er empfindet sie als kühl, fast leer. Das kommt ihm besonders dann klar zum Bewußtsein, wenn er sie mit einem ursprünglich frisch hervorbrechenden Gebetsausdruck vergleicht. Die liturgischen Formeln packen nicht ohne weiteres, so wie es die Worte eines geistig verwandten Menschen tun würden; die Handlungen sprechen nicht so unmittelbar an, wie etwa die unwillkürliche Bewegung der Ergriffenheit bei einem nach Art und Veranlagung nahestehenden Menschen; die Herzensregungen finden nicht so leicht Widerhall wie ein religiöser Naturlaut, der frisch aus der Seele steigt. Besonders den modernen Menschen, der in Dingen des individuellen Lebens so reizsam ist, der überall den Erdduft sucht und in allem auf den persönlichen Ton horcht, fröstelt es leicht in diesen klaren Formen. Er empfindet die Worte leicht als schematisch, die Gebärden als kalt-vorschriftsmäßig. So kann es oft geschehen, daß er sich in Gebete und Andachtsübungen flüchtet, die an religiösem Wert und geistiger Kultur tief unter der Liturgie stehen, aber den einen Vorzug vor ihr zu haben scheinen, daß sie aus der eigenen Zeit heraus oder aus der Seele gleichgearteter Menschen entsprungen sind.

Wer dieses Problem einmal in seiner ganzen Tragweite erfassen will, muß aufmerken, wie die Gestalt des Herrn in der Liturgie und wie sie etwa in den Evangelien steht. In diesen ist alles einzeleigenes Leben; der Lesende atmet Erdluft; er spürt die Zeit; er sieht da Jesus von Nazareth über die Straßen gehen und unter den Leuten hinschreiten, hört seine unnachahmlichen, so überzeugenden Worte, fühlt, wie es lebendig von Herzen zu Herzen strömt. Der ganze Zauber geschichtlicher Lebendigkeit ist um das Bild des Herrn gebreitet. Er ist so recht «einer von uns», eine bestimmte Persönlichkeit, eben Jesus, «der Sohn des Zimmermanns», der in Nazareth wohnte, in der und der Straße, der dieses bestimmte Gewand trug, der so und so sprach. Und das ist es, wonach gerade der heutige Mensch dürstet. Das ist es, was ihn so tief beglückt, daß in dieser geschichtlichen Gestalt zugleich die ewig-unendliche Gottheit lebendig, persönlich, wesensgeeint wohnt, daß er im vollsten Sinne des Wortes ist «wahrer Gott und wahrer Mensch».

Wie anders aber spricht Jesu Bild aus der Liturgie zu uns! Da ist er der hoheitsvolle Mittler zwischen Gott und Mensch, der ewige Hohepriester, der göttliche Lehrer, der Richter über die Lebendigen und die Toten, der Geheimnisvolle im Sakrament, der in seinem Leib mystischerweise alle Gläubigen zur großen Lebensgemeinschaft der Kirche eint, der Gottmensch, das Wort, das Fleisch geworden ist. So steht er in der Messe, so in den liturgischen Gebeten. Das Menschliche, — unwillkürlich drängt sich der theologische Ausdruck auf die Lippen — die menschliche Natur ist durchaus gewahrt, ganz gewiß; nicht umsonst sind

die Kämpfe gegen Eutyches durchgefochten worden. Wahrer, voller Mensch ist er, mit Leib und Seele, der wirklich gelebt hat; aber ganz verklärt von der Gottheit, hineingenommen in das Licht der Ewigkeit, der Geschichte, über Raum und Zeit entrückt. Er ist der Herr, der «zur Rechten des Vaters sitzt», der mystische Christus, der in seiner Kirche fortlebt.

Man wird einwenden, in den Evangelien der Messe lese man doch das ganze geschichtliche Leben Jesu. Sicherlich. Aber versucht man genauer zuzuhorchen und feiner mitzuempfinden, so empfangen diese Berichte doch durch den Zusammenhang, in dem sie stehen, eine eigentümliche Beleuchtung. Sie sind ein Stück der Messe, des *Mysterium magnum,* eingetaucht in das sakrale Geheimnis, eingeschaltet in das Gefüge des betreffenden Sonntags-Offiziums, der laufenden Zeit, in das große Gefüge des Kirchenjahres, mitgerissen durch den gewaltigen Zug ins Jenseitige, wie er durch die ganze Liturgie geht. So wird das, was sie enthalten, ebenfalls stilisiert; wir vernehmen sie in der fremden Sprache und hören sie im Choralton gesungen. Von selbst kommt man dazu, nicht so sehr auf die besondern Züge, die sie enthalten, sondern auf den ewigen, übergeschichtlichen Sinn zu achten.

Damit hat die Liturgie aber nicht, wie es etwa der Protestantismus der Kirche vorwirft, das Christusbild der Evangelien verfälscht. Damit hat sie nicht an Stelle des lebendigen Jesus ein starres, dogmatisches Begriffsgebilde gesetzt. Schon die Evangelien lassen, je nach dem Zweck ihrer Darstellung, bald die eine, bald die andere Seite der Persönlichkeit und Wirksamkeit Jesu stärker hervortreten.

Und gegenüber dem Bilde der Synoptiker, das ihn mehr in seiner schlicht-menschlichen Wirklichkeit zeigt, tritt bereits in den Briefen des heiligen Paulus der Herr hervor, der mystisch in seiner Kirche und in der Seele des Gläubigen weiterlebt. Das Johannesevangelium zeigt «das Wort, das Fleisch geworden», und vollends die Geheime Offenbarung schildert den Herrn in seiner ewigen Herrlichkeit. Dabei ist aber seine menschlich-geschichtliche Wirklichkeit nicht ausgeschlossen, sondern immer vorausgesetzt und oft genug ausdrücklich betont[1]. Die Liturgie hat also nichts anderes getan, als was die Heilige Schrift selbst tut. Sie hat, ohne auch nur ein Strichlein des geschichtlichen Christus aufzugeben, doch um ihrer bestimmten religiösen Absichten willen mehr das Ewige, Überzeitliche in seiner Gestalt hervortreten lassen. Denn die Liturgie ist nicht, wie etwa die protestantische Abendmahlsfeier, eine bloße Erinnerung an das, was einst war, sondern lebendige Gegenwart, ist das beständige Leben Jesu Christi in uns und der Gläubigen in Christus, und zwar in dem ewig lebenden Gottmenschen Christus.

Aber deshalb bleibt doch die seelische Schwierigkeit. Und es ist gut, sie sich recht klarzumachen. Besonders der heutige Mensch empfindet sie tief. Mehr als einer würde — seinem ersten Empfinden nach gesprochen — den schönsten theologischen Begriff hergeben, wenn er dafür sehen könnte, wie Jesus über die Straße geht, oder wenn er den Ton vernehmen dürfte, mit dem er sich zu einem Jünger wendet. Würde auf das herrlichste liturgische Gebet verzichten, wenn er dafür hören

[1] So z. B. sofort im Prolog des Johannesevangeliums.

könnte, wie der Herr ihn anredet, und er so recht aus Herzensgrund in lebendigem Gegenüber ihm ein Wort sagen dürfte.

Wo liegt der Punkt, von dem aus diese Schwierigkeit überwunden werden kann? In der Einsicht, daß es gar nicht gestattet ist, das individuelle religiöse Leben mit all seiner persönlichen Bestimmtheit und liturgisches Leben mit seiner Stilisierung gegeneinander auszuspielen. Es darf nicht heißen: das oder das, sondern das eine und das andere in lebendigem Zusammenwirken.

Im individuellen Gebet sprechen wir zu Gott aus der ganz besondern Bestimmtheit unseres Wesens heraus, so wie es sich gerade uns nach unserer Veranlagung und unsern Erfahrungen auf die Lippen drängt. Das ist unser gutes Recht, und die Kirche ist die letzte, die es uns beschneiden wollte. Da leben wir unser eigenes Leben, sind gleichsam allein mit Gott[1]. Hier ist er uns so zugewandt, wie sonst niemandem, für jeden ganz «sein Gott»; denn das gerade ist der unendliche Reichtum Gottes, daß er für jeden ganz sein Gott sein kann, für jeden neu, und keinem so zugehörig wie dem andern. Die Sprache, die wir hier führen, paßt ganz für uns, und vieles von ihr wahrscheinlich nur für uns. Wir dürfen sie ruhig sprechen, denn Gott versteht sie, und sonst ist ja niemand, der sie zu verstehen brauchte.

Aber wir sind nicht nur Einzelwesen, wir stehen auch in einer Gemeinschaft; wir sind nicht nur

[1] Wenngleich auch hier, wie im gesamten Bereich des Religiösen, die Kirche unsere Führerin ist. Nur ist sie es in anderer Weise als im liturgischen Leben.

«Geschichte», sondern etwas von uns gehört auch der zeitlosen Ordnung an, und das kommt in der Liturgie auf seine Rechnung. In ihr beten wir als Glied der Kirche; in ihr erheben wir uns in die Ordnung, die über dem einzelnen liegt und darum allen zugänglich ist, allen Veranlagungen, Zeiten, Orten. Für diese Ordnung der Dinge aber ist der Stil der Liturgie, der objektive, klare, allgemeinverständliche auch der einzig mögliche. Denn jede andere Form des Gebetes, die aus besonders gearteten Voraussetzungen hervorginge, würde unfehlbar dem unzugänglich sein, der anders veranlagt wäre. Nur ein wahrhaft katholischer, d. h. allgemeiner, objektiver Stil des Lebens und Denkens kann ohne Vergewaltigung von jedem angenommen werden. Es bleibt damit wohl ein gewisses Opfer verbunden. Irgendwie muß sich jeder Gewalt antun; er muß über sich hinausgehen. Aber darüber verliert er sich nicht, sondern wird im Gegenteil freier, reicher und allseitiger.

Beide Weisen des Gebetslebens müssen eben ineinander übergehen. Sie stehen in lebendigem Wechselverhältnis. Die eine empfängt Befruchtung und Licht von der andern. In der Liturgie lernt sich die Seele in der weiten, objektiven religiösen Welt bewegen. Sie erwirbt — wenn dieser Vergleich gestattet ist — jene Freiheit, jenen beherrschten Adel innerer Haltung und Bewegung, wie sie einer in Dingen des natürlich-menschlichen Umganges lernt, wenn er in wirklich vornehmer Gesellschaft verkehrt, unter Menschen, deren ganzes Sichgeben durch die Überlieferung alter gesellschaftlicher Zucht bestimmt ist; sie wächst in jene Weite der Empfindung und Klarheit seelischer

Form, wie sie sich im vertrauten Verkehr mit großen Kunstwerken erschließt. Mit wenigen Worten: In der Liturgie gewinnt die Seele den «großen Stil» des religiösen Lebens — und das ist eine Sache, die man gar nicht hoch genug einschätzen kann. Anderseits ermahnt ja die Kirche selbst immer wieder, — das Beispiel der ganz in der Liturgie lebenden Orden zeigt es — daß neben dem liturgischen Leben zugleich das private Gebetsleben einhergehen müsse, in dem sich die Seele ganz so gibt, wie sie ihrer besondern Veranlagung nach ist. Von daher erhält dann auch ihr liturgisches Leben Wärme und persönliche Färbung.

Würde letzteres fehlen, wäre die Liturgie die ausschließliche Form des religiösen Lebens, so könnte dieses leicht zu einem kalten Zeremonienwesen werden; fehlt aber die Liturgie, so müssen die Folgen nicht weniger verhängnisvoll sein.

Liturgische Symbolik.

In der Liturgie begegnet dem Gläubigen eine reiche Welt inhaltsvoller Zeichen und Bilder: Gebärden, Bewegungen, Handlungen, Gewänder, Geräte, bedeutsame Orte, Zeiten usw. Vor ihnen erhebt sich die Frage: Welchen Sinn hat das alles für den Verkehr der Seele mit Gott? Gott ist über allem Raum; was hat er mit bestimmten Vorschriften über Orte und Räume zu tun? Gott ist über alle Zeit; was bedeutet für den Verkehr mit ihm die ganze Ordnung von Zeiten, angefangen von den liturgischen Stunden bis zum Kirchenjahr? Gott ist der ganz Einfache; was hat er mit bestimmten rituellen Bewegungen, Handlungen, Geräten zu schaffen? Verzichten wir auf den Versuch, die Frage in noch tiefere Schichten hinabzuführen, und sagen wir so: Gott ist Geist — kann das Körperliche denn überhaupt eine Bedeutung für den Verkehr der Seele mit dem geistigen Gott haben? Muß es diesen Verkehr nicht notwendig verfälschen und herabziehen? Und wenn man auch zugibt, daß der Mensch aus Leib und Seele besteht, daß er also nicht reiner Geist ist, und das Körperliche deshalb stets in sein Geistesleben hineinspielen wird — ist das nicht ein Mangel, dem man widerstreben soll? Muß es nicht Aufgabe des wahren Gottesdienstes sein, eine «Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit» zu werden und nach möglichster

Ausschaltung des Körperlichen und Dinglichen wenigstens zu streben?

Auch diese Frage führt tief in das liturgische Problem.

Was bedeutet das Körperliche für uns — als Mittel geistiger Aufnahme und geistiger Aussprache, als Eindrucks- und Ausdrucksmittel?

Die seelische Wurzel der Frage liegt in der Art, wie vom Ich innerhalb der eigenen körperlich-geistigen Persönlichkeit das Verhältnis zwischen Geist und Körper erlebt wird[1]. In einem bestimmten Typus dieser Selbsterfahrung steht «das Geistige» scharf abgegrenzt vom «Körperlichen». Das Geistige erscheint als eine in sich geschlossene Welt, die sich innerhalb, vielleicht besser gesagt, jenseits des Körperlichen befindet und mit diesem wenig oder nichts zu schaffen hat. Geistiges und Körperliches werden als zwei Ordnungen empfunden, die nebeneinander stehen, zwischen denen wohl ein Verkehr besteht, aber ein solcher, der eher wie ein Übersetzen aus der einen in die andere denn als ein unmittelbares Zusammenwirken erscheint. Es ist die Geistesverfassung, die ihren äußersten metaphysischen Ausdruck etwa in der Monadenlehre Leibnizens und ihren psychologischen in der Lehre vom psycho-physischen Parallelismus erhalten hat.

Es ist klar, daß von dieser Grundlage aus dem Körperlichen für den Geist nur eine mehr oder weniger zufällige Bedeutung zugemessen werden kann. Dieser ist nun einmal mit jenem verbunden, braucht es auch, aber für sein eigentliches Leben

[1] Die genauere Erörterung der Frage gehört in das noch wenig bebaute Gebiet der typologischen Psychologie.

hat das Körperliche nichts zu bedeuten. Ihm ist, als hemme und verfälsche es sogar. Das, was er sucht, die Wahrheit, den sittlichen Antrieb, das religiöse Gut, Gott und das Göttliche, strebt er auf rein geistigem Wege zu ergreifen. Und wenn er auch weiß, daß dies nicht gelingen kann, so bemüht er sich doch, dem rein Geistigen wenigstens möglichst nahezukommen. Das Körperliche ist ihm ein Beimengsel, eine nun einmal gegebene Unvollkommenheit, die er abzustreifen sucht. Allenfalls mißt er ihm eine gewisse äußere Bedeutung bei, nimmt es als Hilfsmittel, um das Geistige zu erläutern, als «Beispiel», als Allegorie, aber doch nur mit dem Bewußtsein, eigentlich ein unzulässiges Zugeständnis zu machen. Entsprechend ist ihm auch das Körperliche kein Organ zum lebendigen Ausdruck seines Innenlebens. Ja, er hat gar nicht das Bedürfnis, die Inhalte des Geteslebens greifbar auszudrücken, sondern für ihn ruht das Geistige in sich, oder äußert sich in der schlichten sittlichen Tat und im einfach auszusprechenden Wort.

Der so Geartete muß angesichts der Liturgie große Schwierigkeiten empfinden[1]. Er neigt naturgemäß zu einer puritanischen, spiritualistischen Frömmigkeit, die das Körperliche zurückzudrängen, alle äußeren Kundgebungen möglichst schlicht und schmucklos zu gestalten sucht und den Hauptwert auf das bloße Wort als die «geistigste» Form der Mitteilung legt.

[1] Die geschilderte Veranlagung ist natürlich in dieser äußersten Form nicht wirklich vorhanden, ebensowenig wie die weiter unten beschriebene. Hier handelt es sich um Typen, die nur im Begrifflichen, nicht aber im Wirklichen rein gegeben sind.

Ihr steht eine andere Seelenverfassung gegenüber. Für diese gehen Geistiges und Körperliches stark ineinander[1]; ja sie neigt zu einer Verschmelzung beider Gebiete. Trieb jene erste dazu, in dualistischer Weise Körperliches und Geistiges auseinander zu reißen, so diese, es in monistischer Weise in eins zu setzen. Ihr wird leicht die Seele zur bloßen Innenseite des Leibes; der Leib zur Außenseite, zur Verdichtung oder Versinnlichung der Seele. Jeder geistige Inhalt geht sofort in körperliche Zustände oder Bewegungen über; jedes äußere Handeln wird unmittelbar auch als etwas Geistiges empfunden. Dieses Eins-Gefühl des Körpers und Geistes vermag sich auch über den Bereich der eigenen Persönlichkeit auszudehnen und die Außendinge in sich hereinzuziehen. Wie es sie leicht als Offenbarung eines geistigen Gehaltes erfaßt, so kann es sie auch zum Mittel des Ausdrucks für das eigene Innere machen. Es kann in Geräten, Gewändern, in gesellschaftlichen Bildungen, in den Dingen der Natur, ja im Weltall Zustände, Wünsche, Strebungen, Kämpfe des eigenen Innern ausgedrückt sehen[2].

Eine derartige seelische Verfassung scheint auf den ersten Blick viel engere Beziehungen zur Liturgie zu haben. Sie empfindet die mitteilende Kraft der liturgischen Bewegung, der Handlung, des Gerätes viel unmittelbarer und vermag ebenso leicht

[1] Es braucht wohl kaum betont zu werden, daß hiermit nichts über das wirkliche Verhältnis von Seele und Leib gesagt, sondern nur die Art beschrieben werden soll, wie dieses Verhältnis gefühlt, erfahren, innerlich erlebt wird. Also keine Metaphysik, sondern beschreibende Seelenlehre.

[2] Vgl. z. B. das Naturgefühl des Romantikers.

diese äußeren Erscheinungen zum Ausdruck des eigenen Innenlebens zu machen. Und doch erstehen auch ihr angesichts der Liturgie eigene Schwierigkeiten. Wo Körperliches und Geistiges so sehr als etwas Ineinander-Übergehendes empfunden werden, fällt es schwer, die Offenbarung des eigenen Innern an bestimmte Ausdrucksformen zu binden, bestimmte Formen, Bewegungen, Geräte auf eine scharf umgrenzte Ausdrucksbedeutung festzulegen. Das Innenleben ist in beständigem Fluß begriffen, verändert sich fortwährend. Es vermag keine scharf und klar umrissenen Ausdrucksformen zu schaffen, weil ihm der Abstand des Geistes vom Körperlichen fehlt. Ebenso wird es ihm schwer, aus gegebenen Mitteilungsformen eindeutig bestimmte Gehalte herauszulesen; es empfindet vielmehr deren Botschaft immer wieder anders, je nachdem wie es selbst gerade gestimmt ist[1].

Mit andern Worten: Trotz der engen Beziehung, in der hier das Körperliche und Geistige zueinander stehen, fehlt dieser Seelenverfassung doch die Fähigkeit, bestimmte geistige Inhalte an bestimmte äußere Formen zu binden, sei es nun als Ausdruck des eigenen Innern oder zur Aufnahme eines von außen kommenden fremden Geistesinhaltes. Das heißt: es fehlt ihm ein notwendiger Bestandteil der symbolbildenden Kraft. Jene erstgeschilderte Veranlagung kam nicht zum Symbol, weil in ihr Geistiges und Körperliches nicht lebendig aufeinander bezogen

[1] Daher das Bestreben gerade solcher Veranlagungen, aus der Kirche mit ihren klar umschriebenen Formen heraus und in die Natur zu gehen, um dort für ihr unbestimmtes, wechselndes Empfinden Ausdruck zu suchen, und aus der Natur die Anregung zu gewinnen, wie sie ihnen liegt.

waren. Sie vermochte wohl zu unterscheiden, abzugrenzen, aber in zu großem Maße, so sehr, daß darüber die Zusammenhänge verloren gingen. Die zweite Artung hat diesen Zusammenhang; ihr strömt das Innere unmittelbar in die äußere Gestalt. Aber ihr fehlt die Unterscheidung, der Abstand. Beides aber gehört zusammen, wenn ein Symbol werden soll.

Ein Symbol entsteht, wenn etwas Innerliches, Geistiges seinen Ausdruck im Äußerlichen, Körperlichen findet. Nicht also, wenn[1] willkürlich irgendein geistiger Inhalt durch äußerliche Übereinkunft an etwas Körperliches geknüpft wird, wie z. B. «die Gerechtigkeit» an das Bild der Wage. Das Innerliche muß sich vielmehr lebendig, mit Wesensnotwendigkeit ins Äußerliche umsetzen. So ist der Leib natürliches Symbol der Seele, die unwillkürlich entstehende Bewegung Symbol eines seelischen Vorganges. Weiter aber gehört zum Symbol im vollen Sinn, daß es klar umschrieben sei, daß die Ausdrucksform nicht auch irgend etwas anderes ausdrücken könne. Es muß eine deutliche, fest bestimmte Sprache reden und deshalb, regelmäßige Bedingungen vorausgesetzt, auch allgemein verständlich sein. Das wahre Symbol entsteht als natürlicher Ausdruck eines wirklichen, besondern Seelenzustandes. Zugleich aber besitzt es, einmal gestaltet, eine oft sehr weitgehende Allgemeingültigkeit, ist allgemein verständlich und bedeutungsvoll. Damit ein echtes Symbol werde, müssen in glücklicher Stunde jene oben beschriebenen

[1] Wie es die Allegorie tut.

Seelenverhältnisse zusammenwirken. In rein-gestimmtem Einklang müssen Geistiges und Leibliches lebendig ineinanderspielen. Zugleich muß der Geist wach und klar jeden Zug der Gestaltung beherrschen, sicher sondern, feinfühlig abgrenzen, besonnen wägen, damit bestimmte Inhalte auch ihren entsprechenden eindeutigen Ausdruck erhalten. Um so wertvoller ist diese Symbolbildung, um so mehr verdient sie ihren Namen, je allgemeingültiger, je reiner, klarer und erschöpfender ein geistiger Inhalt in seine sinnliche Form gegossen ist.

Diese symbolbildende Kraft war z. B. am Werke, als die grundlegenden Weisen des Umgangs geschaffen wurden. Dahin gehören die Formen, in denen der eine dem andern seine Ehrfurcht oder Teilnahme bezeigt, in denen die Innenvorgänge des gesellschaftlichen Lebens zum Ausdruck kommen u. a. Weiter — das ist in diesem Zusammenhang besonders bedeutungsvoll — die religiösen Gebärden: daß der religiös bewegte Mensch kniet, sich verneigt, die Hände faltet oder auflegt, die Arme ausbreitet, an die Brust schlägt, etwas darbringt usw. Diese Elementargebärden können sich reicher entfalten oder sich untereinander zusammenfügen. So entstehen die vielfältigen «Kultgebärden», z. B. der Friedenskuß oder der Segen. Oder bestimmte Gedanken finden ihren Ausdruck in entsprechenden Bewegungen, so der Glaube an das Geheimnis der Erlösung im Kreuzzeichen. Endlich können sich eine ganze Reihe derartiger Bewegungen verbinden. Dadurch bildet sich die rituelle Handlung, in der ein reichentwickelter geistiger Inhalt zu äußerem, bildhaften Ausdruck gelangt, z. B. ein Opfer. Indem nun jene oben

beschriebene Ausdehnung des Selbstgefühls auf Sachen erfolgt, die außerhalb des persönlichen Bereiches liegen, tritt das dingliche Moment in das Symbol ein. Die Dinge verstärken die ausdrückende Kraft des Körpers und seiner Bewegungen, sind gleichsam eine Ausweitung des Körperbestandes über seine natürliche Grenze hinaus. So etwa, wenn in einer Opferhandlung die Gabe nicht auf der bloßen Hand, sondern auf einer Schale dargebracht wird. Die Fläche der Schale betont die ausdrückende Wirkung der Handfläche, es entsteht gleichsam eine große, nach oben, nach dem göttlichen Wesen hin ausgebreitete, geöffnete Ebene, die sich kräftig gegen die aufstrebende Linie des Armes abhebt. Oder die hinaufwallende Weihrauchwolke verstärkt den Ausdruck des Emporsteigens, der in den gehobenen Händen und Gesichtern der Betenden liegt. Die schlank aufstrebende, nach oben sich leise verjüngende Säule der Kerze, auf deren Spitze die Flamme steht und die sich brennend verzehrt, verkörpert die Gesinnung des Opfers, das freiwillig, in edler Seelenhaltung dargebracht wird.

An dieser Symbolbildung haben also beide Seelenverfassungen Anteil. Die eine bietet durch ihr Verwandtschaftsgefühl zwischen dem Geistigen und Körperlichen gleichsam die Materie, als erste Voraussetzung für die Symbolbildung. Die andere bringt durch ihre Unterscheidung, ihr Abstandsbewußtsein Klarheit und Form hinein. Beide finden auch in der Liturgie ihrer Natur entgegengesetzte Schwierigkeiten. Aber weil beide an der liturgischen Symbolbildung mitbeteiligt sind, vermögen sie auch diese Schwierigkeiten zu überwinden, sobald der Gläubige einmal von der

irgendwie wenigstens verpflichtenden Würde der Liturgie überzeugt ist. Für den Erstgearteten wird es sich darum handeln, eine übertriebene Geistigkeit aufzugeben, die tatsächliche Verwandtschaft des Körperlichen und Geistigen anzuerkennen, sich dem großen Reichtum zu öffnen, der in den liturgischen Symbolen liegt. Er muß aus seiner Zurückhaltung herausgehen, muß die Sprödigkeit aufgeben, mit der er sich gegen den Ausdruck des Seelischen im Körperlichen wehrt, und letzteres wirklich als Organ zu lebendiger Offenbarung nehmen. Das wird ihrem Empfinden eine ganz neue Bereicherung und eine neue Wärme bringen. Der andere muß sich bemühen, die Uferlosigkeit seines Gefühls einzudämmen, das Unbestimmte, Fließende an klare Formen zu binden. Für ihn ist es sehr wichtig, zu erkennen, daß die Liturgie in ihren Symbolen von allem Materialismus frei ist[1], daß die Naturformen in der Liturgie alle (vgl. das oben über ihren Stil Gesagte) in Kulturformen umgeschmolzen sind. So wird das Bilderwesen der Liturgie für ihn zu einer Schule des Maßes und der seelischen Haltung.

Wer die Liturgie mit wirklicher Hingabe mitlebt, der wird erfahren, daß der körperlichen Bewegung, Handlung, dem Dinglichen tatsächlich eine große Bedeutung innewohnt. Einmal enthält es

[1] Wie er sich z. B. in den Naturkulten vorfindet, die unmittelbar in der Natur selbst, im Wald, am Meer usw., vorgenommen werden. Die Liturgie hingegen vollzieht sich im Bau aus Menschenhand. Es wäre der Gegenstand einer eigenen, sehr fesselnden Untersuchung, zu erforschen, wie die Naturlaute, Naturformen, Naturdinge in der Hand der Liturgie zu Kulturdingen werden.

große Möglichkeiten des Eindruckes, der Erkenntnis, der religiösen Erfahrung und vermag eine Wahrheit viel stärker und überzeugender zu machen, als das bloße Wort es kann. Dann hat es auch eine befreiende Wirkung, indem es das Innenleben voller zum Ausdruck bringt, als es wiederum das bloße Wort vermag.

Liturgie als Spiel.

Ernste Naturen, die ganz auf Erkenntnis der Wahrheit angelegt sind, die in allem die sittliche Aufgabe sehen, überall den Zweck suchen und darauf ihr Geistesleben einstellen, empfinden leicht in der Liturgie eine eigentümliche Schwierigkeit[1]. Ihnen erscheint die Liturgie leicht als etwas Zweckloses, als ein überflüssiges Gepränge, als nutzlos verwickeltes, gekünsteltes Wesen. Sie stoßen sich daran, daß die Liturgie mit solch peinlicher Genauigkeit Vorschriften darüber gibt, was jetzt zu geschehen hat, was nachher, über rechts und links, laut und leise. Wozu das alles? Das Wesentliche in der heiligen Messe, Opferhandlung und Genuß der göttlichen Speise, kann so schlicht vollzogen werden — wozu das große Aufgebot eines levitierten Amtes? Die notwendigen Weihungen könnten durch wenige Worte so einfach vor sich gehen, die Sakramente so schlicht gespendet werden — wozu all die Gebete und Riten? Die Liturgie kommt ihnen leicht — um das Wort zu gebrauchen, das wirklich angewendet wurde — wie Spielerei und Theater vor.

---

[1] Für die folgenden Ausführungen muß der Verfasser den Leser bitten, daß er die einzelnen Worte und Sätze nicht auf die Goldwage lege. Es handelt sich um eine feine, schwebende, nicht leicht faßbare Sache. Und nur dann darf er sicher sein, nicht mißverstanden zu werden, wenn der Leser sein Augenmerk auf das Ganze und die Gesamtrichtung des Gedankenganges einstellen will.

Dieses Problem ist recht ernst zu nehmen. Es stellt sich nicht jedem; sobald es aber auftritt, ist es stets das Zeichen einer auf das Wesentliche gerichteten Geistesart.

Es scheint mit der Frage des Zweckes überhaupt zusammenzuhängen. Zweck im eigentlichen Sinn nennen wir jenes ordnende Etwas, das Dinge oder Handlungen andern unterstellt, so, daß eins auf das andere hinzielt, eins um des andern willen da ist. Das Untergeordnete, das Mittel, hat nur insoweit Bedeutung, als es geeignet ist, dem Übergeordneten, dem Zweck, zu dienen. Der Handelnde weilt seelisch nicht in ihm; es ist ihm nur Durchgang zum andern, nur Weg, in jenem erst ist Ziel und Ruhe. Unter diesem Gesichtswinkel hat jedes Mittel sich darüber auszuweisen, ob und inwiefern es geeignet sei, den Zweck hervorzubringen. Solche Prüfung wird von dem Bestreben geleitet, alles auszuschalten, was nicht zur Sache gehört, was nebensächlich, überflüssig ist. Es herrscht der wirtschaftliche Grundsatz, mit dem geringsten Aufwand an Kraft, Zeit und Sachen möglichst vollkommen den Zweck zu erreichen. Eine gewisse Unrast, rücksichtslose Anspannung und knappe Sachlichkeit kennzeichnen den entsprechenden Seelenzustand.

Diese Geistesart ist recht und für die Gesamtheit des Lebens notwendig. Sie gibt ihm Ernst und feste Richtung. Sie wird auch der Wirklichkeit insofern gerecht, als tatsächlich alles irgendwie unter den Gesichtspunkt des Zweckes fällt. Viele Verhältnisse können fast ganz vom Gesichtspunkt des Zweckes aus begründet werden, so z. B. das wirtschaftliche und technische Leben; alle wenigstens zum Teil und unter irgendeiner

Rücksicht. Aber keine Erscheinung fällt ganz unter diesen Begriff, und von vielen wiederum nur ein kleines Stück. Genauer gesagt: Das, was den Dingen, den Vorgängen ihr Recht auf Dasein gibt und die Rechtfertigung für ihre Eigenart, ist für manche nicht allein, für andere nicht einmal in erster Linie ihre Zweckhaftigkeit. Haben Blätter und Blüten einen Zweck? Gewiß; sie sind Organe der Pflanze; aber des Zweckes wegen müssen sie nicht diese oder jene Gestalt oder Farbe oder diesen bestimmten Duft haben. Wozu überhaupt die Vergeudung von Formen, Farben, Düften in der Natur? Wozu die Mannigfaltigkeit der Arten? Es ginge auch einfacher. Die ganze Natur könnte von Lebewesen erfüllt sein, und deren Fortkommen könnte auf eine viel raschere, «zweckmäßigere» Weise erzielt werden. Die wahllose Anwendung des teleologischen Gedankens auf die Natur ist durchaus nicht unbedenklich. Um ganz gründlich zu fragen: Welchen Zweck soll es haben, daß dieses oder jenes Pflanzenwesen, dieses oder jenes Tier überhaupt vorhanden ist? Etwa den, daß sich jenes andere von ihm ernähre? Doch gewiß nicht! Legen wir nur den Maßstab der äußeren Zweckgemäßheit an, so ist vieles in der Natur nur zum Teil, und kein Ding in der Natur ganz und durchaus zweckmäßig, besser: zweckhaft. Vieles ist, so betrachtet, zwecklos. In einem technischen Gebilde, einer Maschine oder Brücke, ist alles zweckhaft; ebenso in einem kaufmännischen Betriebe, im Beamtenapparat eines Staates — und selbst für diese Erscheinungen reicht der Begriff des Zweckes nicht aus, um die Frage voll zu beantworten, woher ihr Recht auf Dasein stamme.

Wollen wir dem ganzen Ding gerecht werden, so müssen wir den Gesichtswinkel weiter stellen. Der Begriff des Zweckes legt den Schwerpunkt eines Dinges aus ihm hinaus; er faßt es als Durchgang für eine weitergehende Bewegung, nämlich die auf das Ziel hin. Jedes Ding ist aber auch — und manche sind es fast ganz — etwas in sich selbst Ruhendes, sich selbst Zweck, soweit man den Begriff in dieser weiteren Bedeutung überhaupt anwenden kann. Besser paßt der Begriff des Sinnes. Solche Dinge haben keinen Zweck in der strengen Bedeutung des Wortes; aber sie haben einen Sinn. Und dieser Sinn wird nicht dadurch erfüllt, daß sie eine außerhalb ihrer selbst liegende Wirkung hervorbringen, zum Bestand oder zur Veränderung von etwas Fremdem beitragen, sondern ihr Sinn liegt darin, daß sie das sind, was sie sind. Am strengen Wortbegriff gemessen, sind sie zwecklos, unzweckhaft, aber doch sinnvoll.

Zweck und Sinn sind die beiden Formen der Tatsache, daß ein Daseiendes Grund und Recht zum eigenen Sein und Wesen hat. Unter der Rücksicht des Zweckes fügt sich ein Ding in eine Ordnung ein, die über es hinausgreift; unter der Rücksicht des Sinnes ruht es in sich selbst.

Was ist nun der Sinn des Seienden? Daß es sei und ein Abbild sei des unendlichen Gottes. Und welches ist der Sinn des Lebendigen? Daß es lebe, sein inneres Wesen herausbringe und blühe als natürliche Offenbarung des lebendigen Gottes.

Das gilt für die Natur. Es gilt auch für das Leben des Geistes. Hat die Wissenschaft einen

Zweck im eigentlichen Begriff des Wortes? Nein. Der Pragmatismus will ihr einen unterschieben. Er will ihren Zweck darin sehen, daß sie den Menschen fördere, ihn sittlich besser mache. Aber das heißt die souveräne Würde der Erkenntnis verkennen. Sie hat keinen Zweck, sie hat einen Sinn, und der ruht in ihr selbst: die Wahrheit. Die gesetzgeberische Tätigkeit des Reichstags z. B. hat einen Zweck; sie will im Staatsleben eine genau bestimmte Wirkung hervorbringen. Die Rechtswissenschaft hingegen hat keinen; sie will nur in den Fragen des Rechts die Wahrheit erkennen. So ist alle wahre Wissenschaft. Ihrem Wesen nach ist sie Wahrheitserkenntnis, Wahrheitsdienst, sonst nichts. Hat die Kunst einen Zweck? Nein, auch sie nicht. Man müßte denn meinen, sie sei dafür da, daß der Künstler von ihr essen und sich kleiden könne. Oder, wie die Aufklärung dachte, die Kunst sei bestimmt, anschauliche Beispiele für Verstandeseinsichten zu bieten und Tugenden zu lehren. Wahrlich nicht! Das Kunstwerk hat keinen Zweck, es hat aber einen Sinn, nämlich den, *ut sit,* daß es da sei, daß in ihm das Wesen der Dinge das innere Leben der Künstler-Menschenseele wahrhaftige, lautere Gestalt gewinne. Es soll nur sein *splendor veritatis.*

Wenn das Leben die straffe Ordnung der Zwecke verliert, dann wird es zu spielerischem Ästhetenwesen. Wenn es aber in das starre Gefüge einer bloß zweckhaften Weltansicht eingezwängt wird, dann stirbt es. Beides gehört zusammen. Der Zweck ist das Ziel des Strebens, Arbeitens, Ordnens; der Sinn ist der Inhalt des Daseins, des blühenden, reifenden Lebens. Das sind die beiden Pole des Seins: Zweck und Sinn, Streben und

Wachsen, Arbeiten und Hervorbringen, Ordnen und Schaffen.

Auch das große Leben der Weltkirche ist nach diesen beiden Polen gebaut. Einmal das gewaltige Gefüge der Zwecke, wie es im kanonischen Recht, in der Verfassung und Verwaltung der Kirche verkörpert ist. Darin ist alles Mittel, auf den einen Zweck hingeordnet, das große Triebwerk der kirchlichen Verwaltung in Gang zu halten. Ausschlaggebend ist der Gesichtspunkt, ob die betreffende Einrichtung oder Bestimmung dem Gesamtzweck diene, ob sie ihn mit möglichst geringem Aufwand an Kraft und Zeit erreiche[1]. Der Geist der Sachlichkeit soll in dieser weiten Arbeitsordnung alles bestimmen.

Die Kirche hat aber auch eine andere Seite. Ihr Leben umfaßt ein Gebiet, in dem es vom Zweck im eigentlichen Sinn frei ist. Und das ist die Liturgie. Gewiß enthält auch diese einen Einschlag von Zwecken, gleichsam das Gerüste, das sie trägt. So haben z. B. die Sakramente die Aufgabe, bestimmte Gnaden zu vermitteln. Aber diese Vermittlung läßt sich, entsprechende Verhältnisse vorausgesetzt, auch ganz rasch erreichen. Die Notspendung der Sakramente bietet das Bild einer liturgischen Handlung, die rein auf ihren strengen Zweck beschränkt ist. Man kann auch sagen, die Liturgie und jede Handlung und jedes Gebet in ihr habe den Zweck, religiös zu erziehen. Das ist wahr. Allein sie hat keinen im einzelnen bestimmten Erziehungsplan. Um den

[1] Wenngleich der Organismus der Kirche auch vom andern Gesichtspunkt, als Kunstbau Gottes, angesehen werden muß. Doch tritt das in diesem Zusammenhang zurück.

Unterschied zu spüren, vergleiche man etwa den Ablauf einer Woche des Kirchenjahres mit den Exerzitien des heiligen Ignatius. In diesen ist alles bewußt ausgewogen, alles auf eine bestimmte seelische und erzieherische Wirkung eingestellt; jede Übung, jedes Gebet, ja selbst die Art der Ruhestunden zielt auf das eine hin, die Willensumkehr zu bewirken. Nicht so die Liturgie. Es ist bezeichnend genug, daß die Liturgie in den Exerzitien keine Stelle hat[1]. Auch sie will erziehen, aber nicht durch eine zielbewußt erdachte Ordnung erziehender Einwirkungen, sondern sie schafft einfach eine vollkommene religiöse Umgebung, damit die Seele sich darin auslebe. Es ist ein Unterschied wie zwischen einer Turnschule, in der jedes Gerät und jede Übung berechnet ist, und dem offenen Wald und Feld. Dort alles bewußte Ausbildung, hier Leben in der Natur, inneres Wachsen mit ihr und in ihr. Die Liturgie schafft eine weite Welt voll reichen geistlichen Lebens und läßt die Seele sich in ihr bewegen und entfalten. Diese Fülle von Gebeten, Gedanken, Handlungen, dieser ganze Organismus von Zeiten usw. ist unverständlich, wenn man ihn am Maßstab der sachlichen, knappen, gespannten Zweckmäßigkeit mißt. Die Liturgie hat keinen «Zweck», kann wenigstens nicht nur vom Gesichtspunkt des Zweckes aus begriffen werden. Sie ist nicht ein Mittel, das angewandt wird, um eine bestimmte Wirkung zu erreichen, sondern — bis zu einem gewissen Grade mindestens — Selbstzweck. Sie ist nach der An-

[1] Die Benediktiner geben ihr eine solche, verwirklichen aber damit offenbar einen andern Typus geistlicher Übungen, als er dem heiligen Ignatius vorschwebte.

sicht der Kirche nicht Durchgang, Weg zu einem außerhalb liegenden Ziel, sondern eine in sich ruhende Welt des Lebens. Das ist wichtig. Übersieht man das, dann müht man sich ab, in der Liturgie allerlei erzieherische Absichten zu finden, die wohl irgendwie hineingelegt werden mögen, aber erstlich nicht vorhanden sind.

Genau genommen, kann die Liturgie schon deshalb keinen «Zweck» haben, weil sie ja eigentlich gar nicht um des Menschen, sondern um Gottes willen da ist. In der Liturgie sieht der Mensch nicht auf sich selbst, sondern auf Gott; auf Gott ist der Blick gerichtet. In ihr soll der Mensch nicht sich erziehen, sondern auf Gottes Herrlichkeit schauen. Der Sinn der Liturgie ist der, daß die Seele vor Gott sei, sich vor ihm ausströme, daß sie in seinem Leben, in der heiligen Welt göttlicher Wirklichkeiten, Wahrheiten, Geheimnisse und Zeichen lebe, und zwar ihr wahres, eigentliches, wirkliches Leben habe[1].

Es gibt zwei gar tiefe Stellen in der Heiligen Schrift, die die letzte Lösung dieser Frage nahebringen, gleichsam das befreiende Wort sprechen. Die eine steht in der Schilderung der Vision Ezechiels[2]. Diese flammenden Cherubim, die «gerade vor sich hingingen, wohin der Geist sie trieb . . ., und sich nicht umwendeten im Gehen . . ., hin und zurück gingen wie das Leuchten des Blitzes, . . . gingen . . . und standen . . . und sich

[1] Damit wird es wohl auch zusammenhängen, daß die Liturgie so wenig moralisiert. In ihr bildet sich die Seele; aber nicht durch bewußte Tugendlehre und Übung, sondern dadurch, daß sie im Lichte der ewigen Wahrheit, in der echten, natürlich und übernatürlich gesunden Ordnung lebt.

[2] Ez. 1, 4 ff, bes. Verse 12 17 20 24, und 10, 9 ff.

vom Boden erhoben . . ., deren Flügelrauschen zu vernehmen war wie das Rauschen vieler Wasser . . ., und die, wenn sie standen, die Flügel wieder sinken ließen . . .» — wie sind die so «zwecklos»! Wie geradezu entmutigend für einen Eiferer vernünftiger Zweckmäßigkeit! Sie sind «nur» reine Bewegung, machtvolle, herrliche, die sich auswirkt, wie der Geist sie führt; die nichts will, als eben das innere Wehen des Geistes ausdrücken, die innere Glut und Gewalt äußerlich offenbaren: das ist ein lebendiges Bild der Liturgie.

Und in der andern Stelle[1] spricht die ewige Weisheit und sagt: «Ich war bei ihm, alles ordnend, und war in Entzücken Tag um Tag, spielend vor ihm allezeit, spielend auf dem Erdkreis. . . .» Das ist das entscheidende Wort!

Es ist das Entzücken des ewigen Vaters, daß die Weisheit, der Sohn, aller Wahrheit vollkommene Fülle, in unaussprechlicher Schöne diesen unendlichen Inhalt vor ihm ausströmt, ohne allen «Zweck» — denn was sollte er «bezwecken»? —, aber voll endgültigen Sinnes, in bloßer, lauterer Lebensseligkeit: er «spielt» vor ihm.

Und das ist das Leben der höchsten Wesen, der Engel, daß sie ohne Zweck, wie der Geist sie treibt, in geheimnisvollem Sinn vor Gott sich bewegen, ein Spiel vor ihm sind und ein lebendiges Lied.

Auch im Bereich des Irdischen gibt es zwei Erscheinungen, die nach der gleichen Richtung weisen: das ist das Spiel des Kindes und das Schaffen des Künstlers.

[1] Spr. 8, 30 31.

Im Spiel will das Kind nicht etwas erreichen. Es kennt keinen Zweck. Es will nichts, als seine jungen Kräfte auswirken, sein Leben in der zweckfreien Form der Bewegungen, Worte, Handlungen ausströmen und dadurch wachsen, immer voller es selbst werden. Zweckfrei, aber voll tiefen Sinnes; und der Sinn ist eben kein anderer, als daß dies junge Leben sich ungehemmt in Gedanken und Worten und Bewegungen und Handlungen offenbare, seines Wesens mächtig werde, daß es einfach da sei. Und weil es nichts Besonderes will, weil es sich ungebrochen und ungezwungen ausströmt, deshalb wird der Ausdruck auch harmonisch, wird die Form klar und schön: sein Gehaben wird von selbst Reigen und Symbol, Reim, Wohllaut und Lied. Das ist Spiel: zweckfrei sich ausströmendes, von der eigenen Fülle Besitz ergreifendes Leben, sinnvoll eben in seinem reinen Dasein. Und es ist schön, wenn man es ruhig gewähren läßt, wenn man nicht in törichter Belehrerei allerlei Absichten hineinträgt und es unnatürlich macht.

Sowie dann das Leben voranschreitet, kommen auch die Kämpfe; es fühlt sich zwiespältig und häßlich. Der Mensch stellt sich vor Augen, was er will, was er soll, und sucht es in seinem Leben und Sein zu verwirklichen. Dabei erfährt er aber, wie viel dem widersteht, und merkt, daß er so gar selten ist, was er sein sollte und wollte.

Diesen Widerspruch zwischen dem, was er möchte, und dem, was er wirklich ist, sucht er deshalb in einer andern Ordnung zu überwinden, im unwirklichen Bereich der Vorstellung, in der Kunst. In der Kunst sucht er die Einheit zu schaffen zwischen dem, was er will, und dem, was

er hat; zwischen dem, was er soll, und was er ist; zwischen Seele drinnen und Natur draußen; zwischen Körper und Geist. Das sind die Gestalten der Kunst. Sie haben also keinen Zweck der Belehrung, sie wollen nicht bestimmte Wahrheiten oder bestimmte Tugenden beibringen. Nie hat ein wirklicher Künstler das beabsichtigt. In der Kunst will der Künstler nichts, als jene innere Spannung überwinden, das höhere Leben, nach dem er verlangt und das er in der Wirklichkeit immer nur annäherungsweise erreicht, in der Welt der Vorstellung zum Ausdruck bringen. Der Künstler will nichts, als sein Wesen und Sehnen ausschaffen, der inneren Wahrheit äußere Gestalt geben. Und der Beschauer soll vor dem Kunstwerke nichts wollen, als daß er in ihm sich aufhalte, atme, frei sich bewege, des eigenen Wesensbesten sich bewußt werde, die Erfüllung der innersten Sehnsucht ahne. Nicht aber soll er überlegen und kritisch denken und Belehrung und gute Ermahnung suchen.

Noch Höheres leistet nun die Liturgie. In ihr wird dem Menschen Gelegenheit geboten, daß er, von der Gnade getragen, seinen eigensten Wesenssinn verwirkliche, daß er ganz so sei, wie er seiner göttlichen Bestimmung gemäß sein sollte und möchte: ein «Kind Gottes». In der Liturgie soll er vor Gott «sich seiner Jugend erfreuen»[1]. Das ist etwas ganz Übernatürliches, gewiß, aber ebendeshalb zugleich der innersten Natur entsprechend. Und weil dies Leben höher ist als das, wozu die gewöhnliche Wirklichkeit Gelegenheit und Ausdrucksform gibt, so nimmt es sich

[1] Staffelgebet der Messe.

die entsprechenden Weisen und Gestalten aus jenem Bereich, in dem es sie allein findet, nämlich aus der Kunst. Es spricht in Rhythmen und Melodien; es bewegt sich in feierlicher, gebundener Gebärde; es kleidet sich in Farben und Gewänder, die nicht dem gewöhnlichen Leben angehören; es vollzieht sich in Räumen und Zeiten, die nach erhabeneren Gesetzen gegliedert und aufgebaut sind. Es wird im höheren Sinn ein Kindesleben, in dem alles Symbol ist, Reigen und Lied.

Das ist also die wunderbare Tatsache, die in der Liturgie gegeben ist: Kunst und Wirklichkeit ist eins im übernatürlichen Kindsein vor Gott. Was sonst nur im Reich des Unwirklichen, in der künstlerischen Vorstellung gegeben ist, nämlich die Formen der Kunst als Ausdruck vollbewußten Menschenlebens, das ist hier Wirklichkeit. Sie sind die Daseins- und Ausdrucksgestalten eines wirklichen, freilich übernatürlichen Lebens. Aber auch dieses hat mit dem des Kindes und dem der Kunst das eine gemein: es ist frei vom Zweck, dafür freilich voll tiefsten Sinnes. Es ist keine Arbeit, sondern Spiel.

Vor Gott ein Spiel zu treiben, ein Werk der Kunst — nicht zu schaffen, sondern zu sein, das ist das innerste Wesen der Liturgie. Daher auch die erhabene Mischung von tiefem Ernst und göttlicher Heiterkeit in ihr. Daß sie so streng und sorgfältig in tausend Vorschriften bestimmt, wie Worte, Bewegungen, Farben, Gewänder, Geräte beschaffen sein sollen, solches versteht nur, wer die Kunst und das Spiel ernst zu nehmen vermag. Hast du schon einmal gesehen, mit welchem Ernste Kinder die Regeln für ihre Spiele aufstellen, wie

der Reigen zu gehen hat, wie alle die Hände halten müssen, was dies Stäbchen bedeutet und jener Baum? Das ist nur für den töricht, der ihren Sinn nicht ahnt und immer nur in angebbaren Zwecken die Rechtfertigung einer Handlung zu sehen vermag. Und hast du schon einmal gelesen oder selbst erfahren, mit welch bitterem Ernst der Künstler im Frondienst der Kunst steht, wie er unter dem «Worte» leidet, welch anspruchsvolle Herrin die Form ist? Und alles für etwas, das keinen Zweck hat! Denn, im Ernst, glaubt einer wirklich, ein Künstler würde die tausend Aufregungen und all die heiße Not des Schaffens auf sich nehmen, wenn er mit seinem Werke nichts wollte, als dem Beschauer eine Lehre geben, die er geradesogut in ein paar mühelosen Sätzen aussprechen könnte, oder in ein paar Beispielen aus der Geschichte, oder mit einigen gut getroffenen Photographien? O nein! Künstler sein heißt, um den Ausdruck des verborgenen Lebens ringen, auf daß es, ausgesprochen, da sein könne. Sonst nichts. Aber wahrhaft viel? Es ist ein Abbild des göttlichen Schaffens, von dem es heißt, daß es die Dinge gemacht hat, *ut sint.*

Das gleiche tut die Liturgie. Auch sie hat sich mit unendlicher Sorgfalt, mit all dem Ernst des Kindes und der strengen Gewissenhaftigkeit des echten Künstlers gemüht, in tausend Formen dem heiligen, gottgegebenen Leben der Seele Ausdruck zu schaffen, zu keinem andern Zweck, als daß sie darin sein und leben könne. Mit ernsten Gesetzen hat sie das heilige Spiel geregelt, das die Seele vor Gott treibt. Ja, wenn wir an den letzten Grund dieses Geheimnisses rühren wollen: der Heilige Geist, der Geist der Glut und der heiligen Zucht,

«der da Macht hat über das Wort»[1], ist es, welcher das Spiel geordnet hat, das die ewige Weisheit in der Kirche, ihrem Reich auf Erden, vor dem himmlischen Vater vollbringt. «Und ihre Wonne ist es», solchermaßen «unter den Menschenkindern zu sein».

Nur der versteht Liturgie, der hieran keinen Anstoß nimmt. Jeder Rationalismus hat sich zuerst gegen sie gewandt. Liturgie üben heißt, getragen von der Gnade, geführt von der Kirche, zu einem lebendigen Kunstwerk werden vor Gott, mit keinem andern Zweck, als eben vor Gott zu sein und zu leben; heißt, das Wort des Herrn erfüllen und «werden wie die Kinder»; einmal verzichten auf das Erwachsensein, das überall zweckhaft handeln will, und sich entschließen, zu spielen, so wie David tat, als er vor der Arche tanzte. Freilich kann es dabei geschehen, daß allzu kluge Leute, die vor lauter Erwachsensein die Freiheit und Frische des Geistes verloren haben, dies nicht verstehen und darüber spotten. Aber auch David mußte es sich gefallen lassen, daß Michol über ihn lachte.

Auch darin besteht also die Aufgabe der Erziehung zur Liturgie, daß die Seele lerne, nicht überall Zwecke sehen, nicht allzu zweckbewußt, allzu klug und «erwachsen» sein zu wollen, sondern sich dazu verstehe, einfachhin zu leben. Sie muß die Rastlosigkeit der zweckgetriebenen Tätigkeit wenigstens im Gebet aufgeben lernen, muß lernen, für Gott Zeit zu verschwenden, Worte und Gedanken und Gebärden für das heilige Spiel zu haben, ohne immer gleich zu fragen: Wozu und

[1] Terz des Pfingstoffiziums, Responsorium.

warum? Nicht immer etwas tun, etwas erreichen, etwas Nützliches zustande bringen wollen, sondern lernen, in Freiheit und Schönheit und heiliger Heiterkeit vor Gott das gottgeordnete Spiel der Liturgie zu treiben.

Schließlich wird ja auch davon das ewige Leben die Erfüllung sein. Und wer dies nicht versteht, wird es ihm dann eingehen, daß die himmlische Vollendung ein «ewiger Lobgesang» ist? Wird er nicht zu den betriebsamen Leuten gehören, die eine solche Ewigkeit nutzlos und langweilig finden?

Der Ernst der Liturgie.

Die Liturgie ist Kunst gewordenes Leben. Wie wohlgebildet ihre Formen sind, wie feingemessen ihre Verhältnisse, wie reich ihre Ausdrucksmittel, tritt jedem Empfänglichen deutlich ins Bewußtsein. So besteht die Gefahr, daß er den kirchlichen Gottesdienst nur in seinem ästhetischen Werte würdige. Daß die dichtende Literatur die Liturgie vor allem von ihrer künstlerischen Seite her erfaßt, wäre schließlich zu verstehen. Bedenklicher ist es, wenn diese auch in Schriften, die sich in besonderer Weise dem liturgischen Gottesdienst widmen, so sehr stark betont wird. Es sei nur an wertvolle Werke wie Fr. A. Staudenmaiers «Geist des Christentums», oder an manche Bücher J.-K. Huysmans' erinnert, «L'Oblat» zum Beispiel. Verfasser besorgt, sein Schriftchen möchte, ohne daß er es will, nach gleicher Richtung hin wirken. Deshalb soll das begonnene Kapitel der Frage nähertreten.

Schon wer das Kunstwerk nur künstlerisch sieht, tut ihm unrecht. Was es rein ästhetisch bedeutet, kann nur dann voll gewürdigt werden, wenn man es in den Zusammenhang des ganzen Lebens stellt. Der bloße Logiker oder Ethiker ist dem Kunstwerke nicht so gar sehr gefährlich, weil er überhaupt kein Verhältnis zu ihm hat. Wirklich tödlich wird ihm aber gerade der, der es nur künstlerisch erfassen will, der «Ästhet», das Wort und die Sache in dem äußersten und schlimmen Sinne

genommen, den sie z. B. von Oskar Wilde her haben.

Noch mehr gilt das, wenn es sich nicht um das Vorstellungsgebilde des Kunstwerks, sondern um den wirklichen Menschen handelt, oder gar um jene gewaltige Einheit, in die der Schöpfer-Künstler, der Heilige Geist, Lebenswirklichkeit und Kunstgestalt emporgetürmt hat, das *Opus Dei* der Liturgie. Überall sind die Ästheten schlimme Gäste, Drohnen, die am Leben schmarotzen, aber nirgends so sehr des Zornes würdig wie im Heiligtum. Der kümmerliche Mann, der im Hochamt nichts will, als seinem Gott den schuldigen Dienst erfüllen; das zusammengeschaffte Weib, das herkommt, um ihrer Last ein wenig erleichtert zu werden; die vielen, die dürren Gemütes sind und von all der Schönheit nichts spüren, wie sie ringsum spricht und tönt und glänzt, sondern nur Kraft suchen für ihre tägliche Mühsal — sie alle wissen mehr vom eigentlichen Wesen der Liturgie als der Kenner, der nach der Tonfülle eines Graduales die herbe Schönheit der Präfation «goutiert».

Das alles treibt uns auf die eigentliche Frage hin: Was bedeutet die Schönheit im Ganzen des liturgischen Opus?

Zuerst eine kleine Abschweifung, die aber nicht umsonst ist. Es wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, wie das Leben der Kirche sich nach zwei Seiten hin auswirkt. Einmal ist es tätiges Gemeinschaftsleben, ein gewaltiges Getriebe zielbewußt gerichteter Zweckhandlungen, die in der vielgegliederten, aber einheitlich aufgebauten Verfassung geeint sind. Eine solche Einheit setzt Macht voraus und stellt selbst eine Macht dar.

Das ruft aber die Frage wach: Was bedeutet überhaupt Macht im Religiösen?

Je nach seiner Veranlagung tritt dem einzelnen die Frage in verschiedener Weise nahe. Für den einen gilt es, sich mit der Wahrheit abzufinden, daß jede Gemeinschaft, also auch die religiöse, der Macht bedarf, wenn sie leben will. Sie verrät nicht die Idee, wenn sie hinter die religiöse Lehre, Mahnung und Ordnung die Macht stellt. Diese äußere Gewalt darf sich nicht an die Stelle der Wahrheit und des Rechten setzen, darf nicht die Gesinnung beugen wollen, das ist gewiß. Sobald es sich aber um eine Religion handelt, die sich nicht auf Idee und Gesinnung beschränkt, sondern die wirkliche Persönlichkeit und die wirkliche Menschheit zum wirklichen Gottesreich durchbilden will, dann muß sie auch Macht haben. Diese ist's, die eine Wahrheit, eine sittlich-religiöse Lebensordnung zur Form wirklichen gesellschaftlichen Seins und Lebens macht.

Aber wenn es Naturen gibt, die es schwer ertragen können, daß etwas wie Recht und Macht mit so innerlich-geistigen Dingen wie religiöser Überzeugung, religiösem Leben überhaupt zusammen genannt werden, so sind andere entgegengesetzt geartet. Auf sie wirkt eine derartig gewaltige Machtgröße, wie es die katholische Kirche ist, so unmittelbar ein, daß sie darüber leicht vergessen, was aller Macht allein ihren Sinn gibt. Sie ist nur Mittel zum Zweck. Sie ist Werkzeug, um die wirkliche Welt zum wirklichen Reich Gottes zu machen, Dienerin der göttlichen Wahrheit und Gnade. Wollte jemand eine geistliche Gemeinschaft ohne machtvolle Zucht, so müßte sie in Schemen und Schatten zerhuschen. Würde

aber einer die Magd zur Herrin, das Mittel zum Zweck, das Werkzeug zum regierenden Geist erheben, dann müßte die Religion in Betriebswesen und Unfreiheit ersticken.

Ähnlich wie im tätigen Kirchenleben die Macht steht im beschaulichen Leben der Kirche die Schönheit. Die Kirche ist nicht nur Zweckgebilde, sondern auch in sich sinnvolles, Kunst gewordenes, besser: Kunst werdendes Dasein. Das ist sie, wenn sie betet, in der Liturgie.

Das vorausgegangene Kapitel hat zu zeigen versucht, wie diese künstlerische Selbstzwecklichkeit der Liturgie tatsächlich besteht. Nur ein vernünftelnder Philister kann die Rechtfertigung für eine Lebensform ausschließlich in angebbaren, lehrhaften oder praktischen Zwecken suchen. Über all dem darf man aber nicht vergessen, daß der künstlerische Wert, die Schönheit für den Empfänglichen in entsprechender Weise gefährlich ist, wie die Macht im Gebiet des tätigen Gemeinschaftslebens. Die «Gefahr der Macht» überwindet nur, wer sich darüber klar wird, was sie ist und wozu sie dient. Ebenso aber kann den irreführenden Zauber des Schönen nur brechen, wer zur Erkenntnis seines Sinnes vordringt.

Eine Sache für sich ist es, woher eine Idee ihre Geltung hat, ob aus sich selbst oder aus einer höheren, übergeordneten. Davon ganz verschieden ist die andere Frage, wie eine als in sich ruhend erkannte Gültigkeit zu den übrigen, ebenfalls eigengültigen Wertideen steht. Die erste Frage sucht eine Idee auf die andere zurückzuführen, z. B. die Richtigkeit der Rechtsprechung auf das Recht an sich. Die zweite forscht, ob zwischen Werten, deren Geltungsweise gleich ist, eine be-

stimmte Ordnung besteht, die nicht verkehrt werden darf.

Wahrheit gilt in sich, weil sie Wahrheit ist, Recht, weil es Recht, Schönheit, weil und insofern sie Schönheit ist. Keines dieser Bereiche kann seine Gültigkeit aus einem der andern, sondern immer nur aus sich selbst gewinnen[1]. Der tiefste und wahrste Gedanke macht ein Werk nicht schön, und die beste Gesinnung des Bildners ebensowenig, wenn das, was er geschaffen, nicht außerdem formkräftig, d. h. eben: schön ist. Die Schönheit ist als solche eigengültig, von aller Wahrheit usw. unabhängig. Schön ist ein Kunstwerk oder ein wirkliches Ding, wenn sein inneres Wesen und Bedeuten vollkommen in seinem Äußeren ausgesprochen ist. Dies «vollkommen ausgesprochen sein» enthält die Tatsache der Schönheit. Sie ist die zu ihm gehörige, für es zuständige Gültigkeitsart. Daß alles Wesen des Dinges oder der Handlung, auch sein Verhältnis zu Weltganzem und Seelenreich, in ausdrucksfähige Erscheinung eingegangen; daß alles gesagt sei, was gesagt werden sollte, und nur das; all die Form gewonnen sei, die dazu nötig ist, und nur sie; daß nichts tot, nichts leer in der äußeren Gestalt stehe, vielmehr alles beseelt sei, sprechend; daß jeder Klang, jedes Wort, jede Fläche, Farbe und Bewegung von innen her gefordert werde, zur Offenbarung des Gesamtgehaltes beitrage und sich mit den andern zu einer nahtlosen, gewachsenen Einheit zusammenfüge — dies volle, klare und notwendige

[1] Damit ist die Frage nicht berührt, ob und wie alle ideelle Gültigkeit schließlich auf ein letztes, wirklich-gültiges Unbedingtes zurückgeht, d. h. auf Gott.

Ausgesprochensein der inneren Lebenswahrheit in der äußeren Erscheinung ist Schönheit. *Pulchritudo est splendor veritatis — est species boni,* sagt die alte Philosophie: «Schönheit ist der Vollkommenheitsglanz der Offenbarung innerer Wesenswahrheit und Seinsgüte.»

Sie ist also ein eigengültiger Wert, ist nicht Wahrheit und nicht Güte und auch nicht aus ihnen ableitbar. Und doch steht sie zu den genannten Wertgebieten in engstem Ordnungsverhältnis. Dieses besagt: Damit Schönheit erscheinen könne, muß etwas sein, das sich äußerlich offenbaren kann, eine Wesenswahrheit, die zur Aussprache drängt, ein Erlebnis, das heraus will. Das erste also, nicht dem Rang und nicht der Geltung, wohl aber der Ordnung nach, ist nicht die Schönheit, sondern die Wahrheit.

«Das Schöne ist der Glanz des Wahren», sagt die Scholastik. Uns Heutigen klingt das ein wenig frostig. Bedenken wir aber, daß dieser Satz aus dem Geiste von Menschen stammt, die Gedankenbaumeister waren ohnegleichen, die Begriffe zurechtmeißelten und Schlüsse fügten und Systeme auftürmten, daß sie ragen wie Kathedralen, dann mahnt uns das, tiefer in den Sinn der wenigen Worte einzudringen. «Wahrheit» bedeutet nicht tote Begriffsrichtigkeit, sondern rechte Seinsfügung, innere Lebensgültigkeit, bedeutet die ganze Kraft und Fülle gehaltreichen Daseins. Und Schönheit ist der frohe Glanz, der hervorbricht, wenn die verborgene Wahrheit in guter Stunde offenbar werden kann; wenn wirklich das äußere Erscheinen in jedem Stück reine und volle Aussprache des Inwendigen ist. Also Ausdrucksvollkommenheit —

kann man das Wesen des Schönen tiefer und zugleich kürzer bestimmen?

Dem Schönen wird nun keiner gerecht, als wer diese Ordnung ehrt und es als den Glanz vollkommen ausgedrückter Wesenswahrheit versteht.

Aber groß, für manche Naturen schier unentrinnbar ist die Gefahr, die gesetzte Ordnung zu verkehren, die Schönheit vor die Wahrheit zu stellen oder gar sie ganz von dieser zu lösen: die Formvollendung vom Gehalt, den Ausdruck von Seele und Sinn. Das ist die Gefahr der ästhetischen Weltanschauung, die schließlich in entnervter Schöngeisterei endet.

Hier soll keine Untersuchung der schöngeistigen Sinnesart und Gedankenwelt versucht werden. Doch kann man sagen, daß es ihr eigen ist, mehr oder weniger rasch vom Was des betreffenden Gegenstandes auf sein Wie abzugleiten, vom Gehalt auf die Art seiner Darstellung, vom Sachwert auf den Formwert, von der ernsten Wahrheit, von der unbeugsamen sittlichen Forderung auf die lösende Harmonie des Schönen. Das kann mehr oder weniger folgerichtig geschehen, mehr oder weniger bewußt, bis alles schließlich in eine Geistesart endet, die von einer eigentlichen Sachwahrheit mit ihrem strengen «So und nicht anders», von der sittlichen Idee mit ihrem unbedingten «Entweder-Oder» nichts mehr weiß, sondern das Bedeutungsvolle nur noch in Form und Ausdruck sucht. Das Sachliche, ob es nun ein Ding der Natur ist oder ein Ereignis der Zeitgeschichte, ein Mensch, ein Schmerz, eine Zuneigung, eine Arbeit, Rechtsangelegenheit, Erkenntnis, Idee, alles bis zum Höchsten empor ist als Sache bedeutungslos. Es ist nur noch die Voraussetzung

des Ausdrucksereignisses[1]. So entsteht das Schattengebilde der absoluten Form, ein Wie ohne Was, ein Glanz ohne Glut, eine Tat, in der keine Kraft lebt.

Wer so denkt, dem geht die Tiefe des Werkes und der Maßstab für dessen wahre Größe verloren. Er begreift es ja nicht mehr als das, was es ist: Überwindung und Bekenntnis. Er wird nicht einmal der Form selbst gerecht, auf die er doch allein gerichtet ist, denn Sinn der Form ist es, Ausdruck eines Inhaltes, Daseinsweise eines Sachwesens zu sein.

Des Schönen Seele ist die Wahrheit. Wer es nicht von dieser her versteht, von dem, was wirklich ist und wirklich gilt, der macht sein freudiges und doch so tief ernstes Spiel zur leeren Spielerei. Etwas Heldisches liegt in jeder echten, großen Gestaltung, in der ein Inneres sich durch allen Widerstand hindurch den wahrhaftigen Ausdruck erzwungen hat. Ein guter Kampf ist hier ausgefochten, darin ein seines Besten bewußtes Wesen alles Fremde von sich getan, alles Wirre in klare Zucht gebracht und seinem Wesensgesetz unterworfen hat. Ein großes Hervorbrechen ist geschehen, und eine Innerlichkeit hat so Zeugnis abgelegt von dem, was sie war und mußte, und was als wahrhaftige Wesenssendung in ihr lag. Aber all das wird dem Ästheten eitel Spielerei.

Mehr noch. Schöngeisterei ist im Tiefsten schamlos. Alle wahre Schönheit ist keusch. Dies Wort will nicht in einem oberflächlichen Sinn genommen sein. Es bezieht sich nicht auf die

[1] Oskar Wildes «Intentions» z. B. reden hierüber mit aller wünschenswerten Klarheit.

Frage, ob man dies oder jenes sein, sagen, darstellen dürfe. Es bedeutet vielmehr dies: alles Sichauftun hat von einem inneren Müssen getragen, vor den ewigen Geltungen gerechtfertigt, von ihnen gestattet, ja geboten zu sein. Dieses Dürfen und Müssen liegt aber nur in der Wahrheit, in der objektiven Wahrheit des ideellen Gehaltes und in der subjektiven des echten seelischen Erlebnisses. Eine Selbstoffenbarung hingegen, die ihren Grund im Auftun selbst, in Form und Ausdruck selbst sucht, hat keine Würde mehr.

Wir werden durch diese Erwägungen noch weiter geführt. Trotz wahrhaftigsten Getriebenseins, und auch wenn die lauterste geistige Wahrheit rechtfertigend, ja fordernd darüber steht, scheut alle rechte Innerlichkeit doch davor zurück, sich aufzuschließen, gerade wenn sie aller guten Gaben voll ist. Das ist ja die schmerzliche Not alles Innenseins, daß es sich öffnen will, daß es nur im Ausgesprochensein vom Druck seiner Stummheit erlöst wird und doch vor dem Hinaustreten zurückschreckt, weil es fürchtet, dabei sein Zartestes, Edelstes zu verlieren. Aller Inwendigkeit Erfüllung liegt in dem Augenblick, da es sich in wesensgemäßer Form aufatmend erschließt. Aber sofort fühlt es in wehem Zurückzucken, daß etwas unaussprechlich Kostbares unwiederbringlich dahin ist.

Das geht — oder ist damit zuviel gesagt? — durch alle echte Formung. Wie ein Erröten über das gewiß gern gesprochene Wort, dem aber doch als geheimer Vorwurf ein oft unbegriffenes, aus bisher noch nicht gewußten Tiefen aufsteigendes Weh folgt; wie ein rasches Verschließen der Lippen, die das Bekenntnis wieder einholen möchten.

Und der wahrhaft Verstehende ahnt, daß noch unerschlossene Abgründe, keusch zurückgehaltene Reichtümer unter dem liegen, was, sich preisgebend, Form angenommen hat. Gerade dies Geben und Mehrhaben, dies Aufsteigen und Wiederzurückweichen leuchtender Tiefen, dies Ringen um den Ausdruck, siegende, jubelnde Hervorbrechen und scheu-schmerzliche Sichverschließen — das ist des Schönen zartester Zauber.

Aber all das, all die verhaltene, knospenhafte Fülle der echten Gestaltung verschwindet den ehrfurchtslosen und zugleich so stumpfen Blicken dessen, der Aussprache um der Aussprache, Schönheit um der Schönheit willen sucht.

Wer ein «Leben in Schönheit» will, der darf zunächst nichts wollen, als wahr sein und gut. Ist sein Leben wahr, dann wird es auch schön, ganz von selbst, so wie das Licht aufstrahlt, sobald die Flamme entfacht ist. Sucht aber einer das Schöne zuerst, dann geht's ihm wie Hedda Gabler, und am Ende liegt über allem der Ekel.

Ebenso darf, so seltsam es klingen mag, auch der schaffende Künstler nicht die Schönheit als solche suchen — wenn anders er Tieferes unter Schönheit versteht als eine gewisse Anmut der äußeren Formen und gefällige Zierwirkung. Er muß vielmehr mit aller Kraft seiner Seele danach ringen, selber wahr und recht zu werden, in lauterer Wahrhaftigkeit zu erfassen und durchzuleben, was die innere und äußere Welt erfüllt. Und dann hat er es, Feind aller Scheinwirkung, Feind aller Eitelkeit, so auszusprechen, wie es sein muß, und kein Strichlein anders. Dann wird sein Werk, falls er überhaupt ein Künstler ist,

auch schön, muß es werden. Sucht er aber diesen recht mühseligen Weg der Wahrheit zu umgehen und die Form von der Form her zu gewinnen, dann ist eitel Blendwerk, was er hinstellt.

Und wer ein Menschenwesen, ein Kunstgebilde in seiner Schöne — nicht genießen, dies widerliche Wort, das die Schönheit auf gleiche Stufe stellt mit einem Leckerbissen, stammt selber aus jener würdelosen Welt, die wir bekämpften — wer sie erfassen, ihrer innewerden will, der muß von ihrer Seele herkommen. Er wird gut tun, zunächst überhaupt nicht viel auf Ausdruck und Formenwohllaut zu achten, sondern in die innere Wahrheit dieses Lebendigen einzudringen suchen. Von da aus geht ihm dann in guter Stunde auf, wie dies Innere sich im Ganzen und Einzelnen in seine Form umsetzt, und er erfährt das frohe Wunder dieses glanzvollen Hervorblühens. Dann ist er der Schönheit innegeworden, vielleicht ohne daß er sie als solche weiß, und wäre es auch nur so, daß er vom Gefühl eines erfüllten und klaren Daseins beglückt ist.

Wer der Schönheit um ihrer selbst willen nachstellt, dem entgleitet sie, und er zerstört sich Leben und Werk, weil er wider die Grundordnung der Werte gesündigt hat. Will aber einer nichts, als aufrichtig der Wahrheit dienen, wahr sein und die Wahrheit sagen, und hält seine Seele offen, dem begegnet die Schönheit, ungesucht, unverhofft, als das leuchtende Ereignis reichen, keuschen, vollendeten Lebens.

Wie hat doch Plato so tief geschaut, der Herrscher einer im Reich des Schönen, als er warnte,

sich diesem nicht allzu sehr hinzugeben! Ein neuer Seher-Künstler müßte kommen und unserer Zeit, unserer Jugend, die götzendienerisch vor Kunst und Schönheit auf den Knien liegt, sagen, was die Frucht solcher Verkehrung der höchsten Gesetze alles Geistes sein muß! —

Wir ziehen, was bisher gesagt wurde, auf die Liturgie hin zusammen. Es droht die Gefahr, daß auch hier sich das Ästhetentum breitmache, daß erst die Liturgie gepriesen, dann Stück um Stück ihrer Kostbarkeiten ästhetisch gewürdigt und endlich die heilige Schönheit des Hauses Gottes mit feinschmeckerischer Kennerschaft genossen werde. Bis das «Bethaus» wieder einmal, wenn auch in neuer Weise, «zur Räuberhöhle gemacht» ist.

Aber dies darf nicht sein! Nicht um dessen willen, der in ihm wohnt, und um unserer Seele willen auch nicht.

Nicht um schöne Gebilde zu schaffen, wohlgeformte Worte, anmutsvolle, feierliche Handlungen, nicht dazu hat die Kirche das *Opus Dei* aufgebaut, sondern — soweit es sich nicht allein um die Ehre Gottes handelte — um der ernsten Not unserer Seelen willen. Hier hat ausgesprochen werden sollen, was im Innern der christlichen Menschheit vorgeht: wie Gottes Leben, in Christus, durch den Heiligen Geist, das Geschöpf ergreift; wie es wiedergeboren wird zu neuem Dasein, wirklich und wahrhaftig erneuert in seinem Sein und Leben; wie dies neue Leben wächst, genährt wird, sich auswirkt, von Gott her in Sakrament und Gnadenzeichen, zu Gott hin in Opfer und Gebet; und das in der beständigen, geheimnisvoll wirklichen Erneuerung des Lebens Christi im Laufe

des Kirchenjahres. Daß dies alles sich in bestimmten Formen des Wortes, der Gebärde, des Gerätes und Symbols vollzieht, offenbart, gelehrt und vermittelt und angenommen wird, das ist Liturgie. Wirklichkeit also, Annäherung des wirklichen Geschöpfes an den wirklichen Gott, die bitter ernste Sache des Heiles — um das handelt es sich hier zuerst und vor allem. Keine Schönheit hat hier hervorgebracht werden sollen, sondern die sündenverlorene Menschheit sollte ihr Heil finden. Um Wahrheit geht es hier, um Seelenschicksal, um wirkliches, ja um das letzterdings einzig wirkliche Leben. Das sollte offenbart, gesagt, gesucht, gegeben, errungen, gefunden werden durch alle Mittel und Weisen des Ausdrucks. Und siehe da, es begab sich, daß es zur Schönheit geriet![1] Kein Wunder, ist doch, der hier wirkte, der Geist der Wahrheit und Formgewalt zugleich. Was innen war, hat sich in lauterer Wahrhaftigkeit ausgesprochen; all die übergroße Lebensfülle hat ihren Ausdruck gefunden; diese abgründigen Tiefen sind in klare Formen heraufgestiegen, und so konnte es gar nicht anders sein, als daß ein Glanz von höchster Herrlichkeit aus solcher Wahrheitsgeburt hervorbrach.

Aber für uns muß die Liturgie zunächst nur eine Sache des Heiles sein.

[1] Mit Recht sagt daher Abt Ildefons Herwegen: «Ich betone es, die Liturgie ist zum Kunstwerk geworden, sie ist nicht bewußt von der Kirche zum Kunstwerk gebildet worden. Die Liturgie trug so viel vom Wesen der Schönheit in sich, daß sie sich selbst zum Kunstwerk auswachsen mußte. Das von innen heraus Form und Gestalt gebende Prinzip aber war das Wesen des Christentums.» (Das Kunstprinzip der Liturgie, Paderborn 1916, S. 18.)

Um ihre Wahrheit und ihre Lebensbedeutung muß es sich handeln für uns. Wenn wir ihre Orationen und Psalmen beten, sollen wir Gott loben und ihn bitten, und sonst nichts. Wenn wir an der heiligen Messe teilnehmen, sollen wir uns dem Quell der Gnade nahe wissen. Wenn wir einer Weihung beiwohnen, so dürfen wir zunächst in dem Vorgang nichts anderes erblicken, als daß ein Stück Menschenleben von Gottes Gnade ergriffen wird. Nicht um ausdruckskräftige Riten also und um stilgewaltige Worte darf es sich für uns hier handeln, als ob wir vor einer geistlichen Schaubühne stünden, sondern darum, mit unserer wirklichen Seele dem wirklichen Gott ein wenig näher zu kommen, um unsere allerpersönlichste, bitter ernste Herzensangelegenheit.

Dann erst, wenn wir so tun, wird uns auch ihre Schönheit geschenkt. Nur wenn wir mit dem Ernst eigensten Beteiligtseins die liturgische Wirklichkeit durchleben, tut sich uns auf, ob und wie und mit welcher Vollkommenheit dieser Lebensinhalt offenbart ist. Nur wenn wir von der Wahrheit der Liturgie ausgehen, werden uns die Augen aufgetan, daß wir schauen, wie schön sie ist. Das kann, je nachdem, ob wir mehr oder weniger für die Welt des Ästhetischen offenstehen, in verschiedenem Grade stattfinden. Vielleicht ist's nur ein gar nicht besonders bewußtes Wohlgefühl tiefer Angemessenheit all der Worte und Vorgänge an die Bedürfnisse der inneren Welt, die Empfindung ruhiger Natürlichkeit, das Bewußtsein, daß alles recht ist und gerade so, wie es sein soll. Darüber hinaus blitzt uns einmal ein Offertorium auf, daß es daliegt

wie ein Juwel. Das Gefüge einer Oration wird durchsichtig, und wir erleben das köstliche Wunder einer ganz klaren und zugleich abgründigen Tiefe. Oder Stück um Stück enthüllt sich der gewaltige Höhenzug der heiligen Messe, so wie aus zurückweichenden Nebeln Halden und Kuppen und Gipfel eines Gebirges hervortreten, rein, leuchtend, daß wir meinen, wir sehen es zum erstenmal. Da mag es geschehen, daß uns mitten im Gebet jenes leise, jauchzende Lachen durch die Seele geht, in dem helles Entzücken sich löst. Oder daß wir das Buch sinken lassen und in großer, beglückter und zugleich ehrfurchtdurchschauerter Ruhe verharren, wenn wir innewerden, wie die letzten, alle Sehnsucht erfüllenden Wahrheiten hier ihr Wort gefunden haben.

Aber das sind nur kurze Zeiten, die wir nehmen müssen, wie sie kommen, gefunden, geschenkt.

Für Alltag und Regel hingegen gilt auch hier: «Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit» und seine Wahrheit, «und alles übrige wird euch hinzugegeben werden», alles, auch das glanzvolle Erlebnis des Schönen.

Der Primat des Logos über das Ethos.

Einen andern Zug weist die Liturgie auf, der sie besonders sittlich ernst veranlagten, tatkräftigen Naturen fremd macht: das ist ihre eigentümliche Stellung zur Sittenordnung.

Vor allem vermissen solche Charaktere in der Liturgie eines: ihre Ethik ist keine ohne weiteres realistische. Sie hat nicht viel unmittelbare Beziehungen zum wirklichen Leben des Alltags. Sie bietet dem täglichen Streben und Kämpfen keine einfachhin in die Tat umsetzbare Antriebe und aus erster Hand verwertbare Gedanken. Ihr eignet eine gewisse Zurückgezogenheit, ein gewisser Abstand vom wirklichen, weltlichen Leben; sie vollzieht sich im feierlichen und stets etwas weltentrückten Bezirk des Heiligtums. Es besteht ein Gegensatz zwischen der Schreibstube, der Fabrik, den Werkstätten der modernen wissenschaftlichen Arbeit, zwischen den Kampfplätzen des politischen und sozialen Lebens und den heiligen Stätten des feierlichen Gottesdienstes, zwischen dem kräftigen Realismus unserer Tage, der sich dem Leben in seiner ganz konkreten Gewalt und scharfen Wirklichkeit gegenüberstellt, und der edel gemessenen Gedanken- und Willenswelt der Liturgie in ihren vornehmen, abgeklärten Formen.

Daher kann man, was die Liturgie bietet, nicht ohne weiteres in die Tat umsetzen. So werden

stets Andachtsweisen nötig sein, die aus engerem Zusammenhang mit der heutigen äußeren Lebenswirklichkeit entstanden sind; Volksandachten, in denen die Kirche auf die besondern Bedürfnisse des heutigen Daseins antwortet, in denen sie die heutige Seele unmittelbar faßt und zu tätigen Folgerungen führt[1]. Der Liturgie hingegen ist es vor allem darum zu tun, die grundlegende christliche Gesinnung zu schaffen. Sie will den Menschen dahin bringen, daß er sich in die rechte wesenhafte Ordnung zu Gott stelle, daß er in Anbetung, Gottesverehrung, Glauben und Liebe, Buß- und Opfergesinnung innerlich «recht» werde. Kommt er dann in die Lage, zu handeln, so wird er aus jener Gesinnung heraus auch tun, was recht ist.

Allein die Frage führt noch tiefer. Wie steht denn überhaupt die Liturgie zur ethischen Ordnung? Wie steht in ihr der Wille zur Erkenntnis, wie der Wahrheitswert zum Wert der Gutheit? In welchem Verhältnis, um das Problem in zwei Worte zu fassen, steht in ihr «Logos» und «Ethos»? Es sei gestattet, zur Beantwortung etwas weiter auszuholen.

---

[1] Auch daraus ergibt sich also, wie aus zahlreichen andern Überlegungen, wie unbedingt notwendig die außerliturgischen Formen des religiösen Lebens sind: Rosenkranz, Kreuzweg, Volksandachten, Betrachtung usw. Nichts wäre verfehlter, als das religiöse Leben nun ausschließlich liturgisch gestalten zu wollen. Und verfehlt wäre auch, diese andern Formen bloß dulden zu wollen, weil «das Volk» sie nun einmal brauche, es hingegen als Aufgabe des wahrhaft Strebenden hinzustellen, daß er nur aus der Liturgie leben lerne. Beides ist notwendig. Eines ergänzt das andere. Der Vorrang freilich gebührt der Liturgie, weil sie die Gebetsform der Kirche ist.

Das Mittelalter hat, so darf man wohl behaupten, die Frage nach dem Verhältnis der beiden Grundwerte vorwiegend dahin beantwortet, daß es, wenigstens in seinem Denken, die Erkenntnis über die Tat stellte. Ihm hatte der Logos den Vorrang vor dem Ethos. Das beweist die Art, wie gewisse, oft erörterte Fragen beantwortet wurden[1], der unbedingte Vorzug, der dem beschaulichen Leben vor dem tätigen gegeben wurde[2]; das tritt als Grundstrebung aus der ganzen auf das Jenseits gerichteten Sinnesart des Mittelalters hervor.

Die neue Zeit brachte hierin eine tiefe Wandlung. Die großen, objektiven Ordnungen: Standesverbände, Stadtgemeinden und Reich, lockerten sich. Die kirchliche Autorität hatte nicht mehr die unbedingte, auch weltliche Geltung wie früher. In allem trat das Einzelwesen stärker hervor und stellte sich mehr auf sich selbst. Dieser individualistische Zug brachte vor allem die wissenschaftliche Kritik, und zwar besonders die Kritik an der Erkenntnis selbst. Die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis, früher mehr in konstruktiver Weise gestellt, nahm jetzt, von tiefen seelischen Umwälzungen getragen, ihre eigentlich kritische Form an. Das Erkennen wurde fragwürdig;

[1] Vgl. die Erörterungen über die Sinnbestimmung der Theologie, ob sie eine theoretische oder praktische Wissenschaft sei; über das Wesen der ewigen Seligkeit, ob sie letztlich in der Anschauung Gottes oder in der Liebe bestehe; über die Abhängigkeit des Willens von der Erkenntnis u. a. m.

[2] Es ist bezeichnend, daß weibliche tätige Orden erst im 17. Jahrhundert, und zwar unter allgemeinem Widerspruch, auftreten. Lehrreich ist dafür besonders die Geschichte des Ordens von der Heimsuchung.

infolgedessen glitt der Schwer- und Stützpunkt des geistigen Lebens allmählich in den Willen hinüber. Die Tat des auf sich selbst gestellten einzelnen wird immer bedeutungsvoller. So drängt sich das tätige vor das beschauende Leben, der Wille vor die Erkenntnis.

Selbst innerhalb des wissenschaftlichen Lebens, das doch wesenhaft auf die Erkenntnis gestellt ist, erhält der Wille eine eigentümliche Bedeutung. Aus dem alten Durchdringen der als solcher gegebenen und sichern Wahrheit, aus dem ruhevollen Versenken und Erwägen wird jetzt das rastlose Forschen nach der unbekannten, unsichern Wahrheit. An Stelle der schulmäßigen Verarbeitung und Darbietung tritt immer mehr die Erziehung zum selbständigen Suchen. Die ganze wissenschaftliche Welt erhält einen unternehmenden, angrifflichen Zug. Sie wird zu einer gewaltigen, rastlos schaffenden Arbeitsgemeinschaft.

Dieser willensmäßige Grundzug wurde auch wissenschaftlich, als Grundsatz, ausgesprochen. Und zwar geschah dies in der folgenschwersten Weise durch Kant. Er stellte neben die Ordnung der Vorstellung, der Natur, in der der Verstand allein zuständig ist, die Ordnung der Wirklichkeit, der Freiheit, in der der Wille handelt. Aus den Postulaten des Willens heraus läßt er eine dritte Welt erwachsen, die transzendente Welt Gottes und der Seele. Und während der Verstand aus sich über diese letzten Gegenstände nichts aussagen kann, weil er in der Ordnung der Natur eingeschlossen ist, empfängt er aus den Forderungen des Willens, der ohne jene höchsten Tatsachen nicht leben und handeln kann, den Glauben an ihre Wirklichkeit und die letzte Richtung für

seine Weltanschauung. Damit ist der «Primat des Willens» begründet. Der Wille und die ihm zugehörige Wertordnung des Sittlich-Guten hat den Vorrang vor dem Verstand und der ihm entsprechenden Wertordnung des Vernünftig-Erkennbaren: Das Ethos hat den Primat erhalten vor dem Logos.

Das Eis ist gebrochen; nun folgt jene ganze philosophische Entwicklungslinie, die an Stelle des logisch gefaßten «reinen Willens» Kants den psychologischen Willen setzt und diesen zum alleinigen Herrn des Lebens macht: Fichte, Schopenhauer, v. Hartmann, bis sie in Nietzsche ihren schärfsten Ausdruck findet. Er verkündet den «Willen zur Macht». Ihm ist wahr, was das Leben gesund und edel macht, was die Menschheit auf der Bahn zum «Übermenschen» weiterführt.

So ist der Pragmatismus gegeben: Die Wahrheit ist in Sachen der Weltanschauung, der Religion kein selbständiger Wert, sondern der logische Ausdruck der Tatsache, daß ein Satz oder eine Auffassungsweise das handelnde Leben fördert, den Charakter, die ganze Willenshaltung veredelt[1]. Die Wahrheit ist im Grunde eine sittliche Tatsache.

Diese Vorherrschaft des Willens und des Willenswertes gibt der Gegenwart ihre Eigenart. Daher ihr rastloses Vorwärtsdrängen, das rasende Zeitmaß

[1] Diese Richtung hat auch auf das katholisch-theologische Denken Einfluß gehabt. Mancher modernistische Gedanke stellt den Versuch dar, das Dogma, die theologische Wahrheit, in Abhängigkeit vom christlichen Leben zu bringen und seine Bedeutung nicht im «Wahrheitswert», sondern ausschließlich in ihrem «Lebenswert» zu suchen.

ihrer Arbeit, die Hast ihres Genießens; daher die Verehrung des Erfolges, der Kraft, der Tat; daher das Streben zur Macht; daher überhaupt der ausgeprägte Sinn für den Wert der Zeit und der Drang, sie bis zum Letzten tätig auszunützen. So kommt es auch, daß geistige Bildungen wie die alten beschaulichen Klöster, einst selbstverständliche Mächte im allgemeinen Geistesleben und Lieblinge der ganzen gläubigen Welt, jetzt oft nicht einmal bei katholischen Christen ein Verständnis finden und von ihren Freunden stets gegen den Vorwurf müßiger Zeitvergeudung verteidigt werden müssen. Und ist diese Geisteshaltung schon in Europa so ausgeprägt, dessen Kultur tief in der Vergangenheit wurzelt, so tritt sie in der Neuen Welt ganz unverhüllt und unvermischt zutage. Ausgesprochener Aktivismus beherrscht alles, und Tat, Wille, Ethos haben den vollen Vorrang vor dem Logos, die tätige Seite des Lebens vor der beschauenden.

Wie steht die katholische Religion zu dieser Entwicklung? Es muß als Grundsatz gelten, daß das Gute jeder Zeit und jeder Geistesart seine Erfüllung in jener Religion finden kann, die wahrhaft allen alles zu sein vermag. So hat auch die gewaltige Kraftentfaltung des letzten halben Jahrtausends von der Kirche, vom katholischen Leben aufgenommen werden können und neue Seiten aus dessen unerschöpflichen Fülle hervorgelockt. Es bedürfte einer langen Untersuchung, um darzutun, wie viele wertvolle Persönlichkeiten, Einrichtungen, Taten, Einsichten im katholischen Leben durch diese Zeitrichtung geweckt wurden.

Es muß aber auch gesagt werden, daß diese ausgesprochene Vorherrschaft des Willens über

die Erkenntnis, des Ethos über den Logos katholischem Geiste zu tiefst widerspricht.

Der Protestantismus stellt in seinen verschiedenen Formen von der strengen Richtung bis zur äußersten freiforschenden Verflachung die mehr oder weniger christlich-religiöse Ausgestaltung dieses Geistes dar, und mit vollem Recht wird Kant sein Philosoph genannt. Dieser Geist hat die feste religiöse Wahrheit schrittweise aufgegeben, die Überzeugung immer mehr zur Sache des persönlichen Urteilens, Fühlens und Erlebens gemacht. Die Wahrheit glitt so aus dem Bereich des Objektiv-Feststehenden in den des Subjektiv-Fließenden. Damit mußte von selbst der Wille die Führung übernehmen. Da der Gläubige im Grunde keinen «wahren Glauben» mehr hatte, sondern nur ein persönlich ergreifendes Glaubenserlebnis, so war das einzig Feste nicht mehr ein bekennbarer und lehrbarer rechter Glaubensinhalt, sondern der Erweis des rechten Geistes durch die rechte Tat. Damit war auch der Zusammenhang mit dem Überzeitlichen, Ewigen gelöst. Denn von einer religiösen Metaphysik im eigentlichen Sinn kann hier keine Rede mehr sein. Nicht mehr in der Ewigkeit wurzelte der Gläubige, sondern in der Zeit, und die Ewigkeit stand nur durch die Vermittlung der Gesinnung mit der Zeit in Verbindung. So wurde die Religion immer mehr weltzugewandt, «weltfreudig». Sie wurde immer mehr zu einer religiösen Betonung oder Heiligung des diesseitigen menschlichen Daseins in seinen verschiedenen Inhalten: der Berufsarbeit, des Gemeinschaftslebens, der Familie usw.

Aber jeder, der auf diese Dinge längere Zeit geachtet hat, spürt, wie ungesund solche Geistes-

verfassung ist, wie sie den letzten Gesetzen des Daseins und der Seele widerspricht. Sie ist unwahr und darum widernatürlich in der tiefsten Bedeutung des Wortes. Hier liegt die eigentliche Quelle für die furchtbare Not unserer Zeit. Sie hat die heilige Ordnung der Natur umgekehrt. Goethe hat wirklich ans Letzte gerührt, als er den zweifelnden Faust an Stelle des Satzes «Im Anfang war das Wort» schreiben ließ: «Im Anfang war die Tat».

Indem der Schwerpunkt des Lebens aus der Erkenntnis in den Willen, aus dem Logos in das Ethos überging, wurde das Leben immer haltloser. Es wurde von der Persönlichkeit verlangt, daß sie in sich selber stehe. Das kann aber nur ein Wille, der wirklich schöpferisch im unbedingten Sinn des Wortes ist, und das ist nur der göttliche[1]. So wird dem Menschen eine Haltung zugemutet, die voraussetzt, er sei Gott. Und da er das nicht ist, kommt in sein Wesen ein seelischer Krampf, eine Gebärde machtloser Gewaltsamkeit, die manchmal tragisch, bei kleineren Geistern aber seltsam, ja lächerlich wirkt. Diese Einstellung ist schuld, daß der heutige Mensch so sehr einem Blinden gleicht, der im Dunkeln tappt; denn die Grundkraft, auf die er sein Leben gestellt hat, der Wille, ist blind. Der Wille kann wollen,

[1] Ja selbst hier sagt uns die Vernunft, daß Gott Wahrheit und Gutheit zugleich ist, nicht aber bloßer absoluter Wille; und die Offenbarung besiegelt auch diese wie jede Erkenntnis in religiösen Dingen, indem sie uns zeigt, wie der «erste» Prozeß in der Trinität die Zeugung des Sohnes durch das Erkennen des Vaters, und erst der «zweite» (natürlich logisch, nicht zeitlich) die Hauchung des Heiligen Geistes durch die Liebe beider ist.

handeln und schaffen, aber nicht sehen. Daraus kommt auch all die Friedlosigkeit, die nirgendwo Ruhe findet. Nichts bleibt, nichts steht fest, alles verändert sich, und das Leben ist ein beständiges Werden, ein beständiges Streben, Suchen und Wandern.

Die katholische Religion stellt sich dieser Geistesart mit ganzer Macht entgegen. Alles verzeiht die Kirche leichter als einen Angriff gegen die Wahrheit. Sie weiß, wenn jemand fehlt, aber die Wahrheit, das Prinzip stehen läßt, so kann er sich zurückfinden. Tastet er aber den Grundsatz an, dann ist die heilige Ordnung des Lebens selbst aus den Angeln gehoben. Die Kirche hat auch stets mit tiefem Mißtrauen jede ethizistische Auffassung der Wahrheit, des Dogmas betrachtet. Jeder Versuch, aus dem Lebenswert des Dogmas seinen Wahrheitswert zu begründen, ist zu innerst unkatholisch[1]. Die Kirche stellt die Wahrheit, das Dogma hin als eine unbedingte, in sich ruhende Tatsache, die keiner Begründung aus dem Gebiete des Sittlichen oder gar Praktischen bedarf. Die Wahrheit ist Wahrheit, weil sie Wahrheit ist. Es ist an und für sich für sie völlig gleichgültig, was der Wille zu ihr sagt und ob er mit ihr etwas anfangen kann. Der Wille hat die Wahrheit weder zu begründen, noch braucht sie sich vor ihm auszuweisen, sondern er hat sich ihr gegenüber als vollkommen unzuständig zu bekennen. Er schafft sie nicht, sondern er findet sie. Er hat anzuerkennen, daß er blind ist und des Lichtes, der Führung,

[1] Damit ist natürlich nichts gegen das Bemühen gesagt, den Wert des Dogmas an sich und der einzelnen dogmatischen Wahrheiten für das Leben aufzuzeigen. Im Gegenteil, das kann gar nicht gründlich und eindringlich genug geschehen.

der ordnenden, gestaltenden Macht der Wahrheit bedarf. Er muß grundsätzlich den Primat der Erkenntnis über den Willen, des Logos über das Ethos anerkennen.

Sobald dies geschehen ist, ist auch die Grundlage für die seelische Gesundheit gegeben. Denn die Seele braucht einen unbedingt festen Boden, auf dem sie stehen kann. Sie braucht eine Stütze, an der sie sich aus sich selbst herausheben kann, einen sichern Punkt außerhalb ihrer, und das ist nur die Wahrheit. Die Erkenntnis der objektiven Wahrheit ist die grundlegende Tat der seelischen Befreiung: «Die Wahrheit wird euch frei machen.»[1] Denn die Bejahung der Wahrheit ist selbstlos, und zwar wesentlich und sofort, während das Wollen auch ein Begehren ist und nur spät sich zum selbstlosen Gehorsam und zur Liebe läutert. Die Seele braucht jene innere Lösung, in der der Krampf des Wollens gestillt ist, die Unrast des Strebens ruhig wird, der Schrei des Begehrens schweigt; und das ist grundlegenderweise und in erster Linie die Gesinnungstat, in der das Denken die Wahrheit anerkennt, der Geist vor der eigenherrlichen Majestät der Wahrheit verstummt.

Das Dogma, die Tatsache der unbedingten Wahrheit, die da steht und nach keiner praktischen Begründung fragt, unverrückbar und ewig, ist etwas unsagbar Großes! Wenn es dem Geiste in einer guten Stunde ein wenig nähertritt, so überkommt ihn das Gefühl, als rühre er an die geheimnisvolle Gewähr für die Gesundheit der Welt, als sehe er das Dogma stehen wie den Hüter alles Seins, wahrhaft und in Wirklichkeit der Fels,

[1] Joh. 8, 32.

auf dem alles ruht. «Im Anfang ist das Wort, der Logos!»

Deshalb ist die Unterstimmung des echten, gesunden Lebens eine kontemplative. Die Tatkraft des Wollens und Handelns und Suchens mag noch so groß werden, sie muß auf einer Tiefe ruhen, die stille ist, die zur ewigen, unwandelbaren Wahrheit aufschaut. Das ist die Gesinnung, die in der Ewigkeit wurzelt. Sie hat Friede. Sie hat jene innere Gelassenheit, die den Sieg über das Leben darstellt. Sie hat keine Hast, sie hat Zeit. Sie kann warten und wachsen lassen.

Diese Geistesart ist wahrhaft katholisch. Und wenn es auch wahr ist, daß der Katholizismus in vieler Beziehung gegenüber den andern Bekenntnissen «rückständig» ist — *transeat!* Er konnte die rasende Jagd des entfesselten, aus den ewigen Ordnungen gerissenen Willens nicht mitmachen. Er hat dafür etwas unersetzlich Kostbares bewahrt, für das die nichtkatholische Geisteswelt, wenn sie es erkännte, gern all ihr Gut hingeben würde: den Primat des Logos über das Ethos und damit den Einklang mit den unabänderlichen Gesetzen alles Lebens.

Obwohl in diesem Zusammenhang von Liturgie bisher nicht gesprochen wurde, war doch alles für sie gesagt. In der Liturgie hat der Logos den ihm zukommenden Vorrang vor dem Willenswesen. Daher ihre wunderbare Gelassenheit, ihre tiefe Ruhe. Daher scheint sie ganz aufzugehen in der Anschauung und Anbetung und Verherrlichung der göttlichen Wahrheit. Daher scheint sie so unbekümmert um die kleinen Nöte des Tages. Daher sucht sie sie so wenig unmittelbar zu «erziehen» und Tugend zu lehren. Die Liturgie

hat etwas an sich, was an die Sterne erinnert, an ihren ewig gleichen Gang, ihre unverrückbare Ordnung, ihr tiefes Schweigen, an die unendliche Weite, in der sie stehen. Die Liturgie scheint aber nur sich um das Handeln und Streben und den sittlichen Stand der Menschen so wenig zu bekümmern. Denn in Wirklichkeit weiß sie sehr wohl: wer in ihr wirklich lebt, der wird wahr und übernatürlich gesund und gefriedet in seinem innersten Wesen, und wenn sie ihn aus ihrem heiligen Bezirk ins Leben entläßt, so wird er darin seinen Mann stellen.

Vom Kunstbau der kirchlichen Liturgie

Gihr, Dr. N., Das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt. 26.—30. Tausend. *M* 18.—; geb. *M* 22.—

Müller, K., Das Kirchenjahr. Eine Erklärung der heiligen Zeiten, Feste und Feierlichkeiten der katholischen Kirche. *M* 14.—; geb. *M* 18.—

Raible, F., Der Tabernakel einst und jetzt. Eine historische und liturgische Darstellung der Andacht zur aufbewahrten Eucharistie. *M* 13.20; geb. *M* 17.20

Reck, Dr. F. X., Das Missale als Betrachtungsbuch. Vorträge über die Meßformularien. 5 Bde.

I. Bd.: Vom 1. Adventssonntag bis zum 6. Sonntag nach Ostern. 3. u. 4. Aufl. *M* 14.—; geb. *M* 18.20 — II. Bd.: Vom Pfingstsonntag bis zum 24. Sonntag nach Pfingsten. 3. u. 4. Aufl. *M* 15.—; geb. *M* 19.20 — III. Bd.: Das Commune Sanctorum — Auswahl aus dem Proprium Sanctorum. 2. Aufl. *M* 14.—; geb. *M* 18.20 — IV. Bd.: Feste und Ferien. 1. u. 2. Aufl. *M* 14.—; geb. *M* 18.20 — V. Bd.: Die Fastenferialmessen. 1. u. 2. Aufl. *M* 11.20; geb. *M* 15.80

Sauter, Dr. B., O. S. B., Der liturgische Choral. Herausgegeben von seinen Mönchen. *M* 2.—; geb. *M* 3.20

Schott, A., O. S. B., Das Meßbuch der hl. Kirche (Missale Romanum) lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen. Für die Laien bearbeitet. 20. Aufl. Geb. *M* 8.60 u. höher. (Neue Aufl. im Druck.) — Oremus! Kleines Meßbuch zum Gebrauche beim öffentlichen und privaten Gottesdienste. Bearbeitet von einem Benediktiner der Beuroner Kongregation. 7. Aufl. Geb. *M* 5.60 u. höher. — Kleines Laienmeßbuch. Nach der größeren Ausgabe des Meßbuches von Anselm Schott O. S. B. bearbeitet von einem Benediktiner der Beuroner Kongregation. 4. Aufl. Geb. *M* 2.60 höher. (Neue Aufl. im Druck.) — Vesperbuch (Vespera Romanum), lateinisch und deutsch, enthaltend die Vesper des Kirchenjahres. Für Laien bearbeitet. 5. Aufl. Geb. *M* 5.5 u. höher. (Neue Aufl. in Vorbereitung.)

Thalhofer, Dr. V., Handbuch der katholischen Liturgik. 2. Aufl. von Dr. Ludwig Eisenhofer. 2 Bände. *M* 30.—; geb. *M* 34.5 (Neue Aufl. in Vorbereitung.)

Die Preise erhöhen sich um die im Buchhandel üblichen Zuschläge

Herder & Co. G. m. b. H. Verlagsbuchhandlung Freiburg i. Br

CO-BHC-095